LA GRACIA DE CRISTO

POR

JOSE ANTONIO SAYES

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMCXIII

© Biblioteca de Autores Cristianos,
Don Ramón de la Cruz, 57. Madrid 1993
Depósito legal: M. 23.232-1993
I.S.B.N.: 84-7914-101-8
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

	Págs.
SIGLAS	XV
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. **La gracia en la Sagrada Escritura**	9
I. *La gracia en el Antiguo Testamento*	9
1) La historia de la salvación, una historia de gracia	10
2) Terminología de la gracia	13
II. *La gracia en el Nuevo Testamento*	15
1) Sinópticos	15
2) San Pablo	17
3) San Juan	20
III. *De la terminología bíblica a la teológica*	23

PARTE PRIMERA

LA GRACIA COMO LIBERACION

CAPÍTULO II. **Necesidad de la gracia**	29
I. *La controversia pelagiana*	30
1) Pelagianismo	31
2) La intervención de San Agustín	35
II. *La intervención del Magisterio*	38
III. *El testimonio de la Biblia*	42
1) Antiguo Testamento	42
2) Nuevo Testamento	45
IV. *Santos Padres*	53
V. *El testimonio de la liturgia*	55
VI. *Magisterio de la Iglesia*	55
VII. *Conclusión*	56
CAPÍTULO III. **La libertad del hombre**	59
I. *Lutero*	59
II. *Calvino*	65

Págs.

III. *La respuesta de Trento* 66
IV. *La doctrina de Bayo* 68
V. *Jansenismo* 72
VI. *El testimonio de la Biblia* 76
1) Antiguo Testamento 77
2) Nuevo Testamento 78
VII. *Santos Padres* 80
VIII. *El predestinacionismo medieval* 85
IX. *Antropología del hombre caído* 88
1) Los Santos Padres y las obras de los infieles. 90
2) La capacidad del hombre caído en el orden del conocimiento 92
3) La capacidad del hombre caído en el orden de la voluntad 94
X. *Conclusión* 96

CAPÍTULO IV. **Síntesis explicativa: la libertad donada** .. 99
I. *El dominio de la «hamartía»* 99
II. *La gracia como liberación* 103
1) Concepto filosófico de la libertad 103
2) El origen de la libertad 103
3) El sentido dialéctico de la libertad 104
4) El concepto moderno de libertad 107
5) Gracia y libertad 110

APÉNDICE. **¿Existen actos puramente naturales?** 115
I. *La teoría de Vázquez* 115
II. *La teoría agustiniana* 117
III. *La teoría del fin sobrenatural* 118

PARTE SEGUNDA

GRACIA Y JUSTIFICACION

CAPÍTULO V. **El inicio de la conversión** 125
I. *La crisis semipelagiana* 126
1) El origen de la controversia 129
2) La doctrina del Magisterio 133
II. *El testimonio de la Escritura* 136
1) Antiguo Testamento 136
2) Nuevo Testamento 138
a) San Pablo 139
b) San Juan 140
III. *Santos Padres* 142
IV. *Santo Tomás* 144

Págs.

V. *Magisterio posterior* 145
VI. *El testimonio de la liturgia* 146
VII. *Reflexión teológica* 147

CAPÍTULO VI. **Preparación a la justificación** 151
I. *Problemática histórica* 152
1) La posición de Lutero 152
2) Calvino 155
II. *La respuesta de Trento* 156
III. *El testimonio de la teología* 160
IV. *Conclusión* 162

CAPÍTULO VII. **La gracia y la libertad: el problema de la gracia eficaz** 165
I. *El problema de la gracia y de la libertad* 167
II. *El testimonio de la Biblia* 168
III. *La controversia «de auxiliis»* 170
1) Bañecianismo 173
2) Sistema agustiniano 175
3) Molinismo 176
IV. *Causalidad divina y causalidad humana* 179

CAPÍTULO VIII. **La justificación** 185
I. *La justicia de Dios en el Antiguo Testamento* 185
II. *Justicia y justificación en el Nuevo Testamento* 191
Justicia y justificación en San Pablo 192
a) El sistema farisaico 192
b) Los textos paulinos 194
c) Síntesis del pensamiento de Pablo 201
III. *La justificación en la escolástica* 207
1) Santo Tomás 210
2) Conclusión 214
IV. *La influencia del nominalismo* 215
V. *La justificación en la Reforma* 217
1) La justificación en Lutero 217
2) Calvino 226
VI. *La respuesta de Trento* 226
1) Historia del decreto 227
2) Contenido del decreto 238
VII. *Intento de síntesis* 244
VIII. *La justificación en perspectiva ecuménica* 248
1) Acuerdo católico-luterano 249
2) Acuerdo católico-anglicano: "La salvación y la Iglesia" 257

Págs.

PARTE TERCERA

LA GRACIA COMO DIVINIZACION

CAPÍTULO IX. **La inhabitación divina** (Gracia increada)
I. *Inhabitación de Dios en la Sagrada Escritura* 265
1) En el Antiguo Testamento 267
a) La presencia de Dios 267
b) El Espíritu de Dios 268
2) En el Nuevo Testamento 270
a) San Juan 272
b) San Pablo 273
II. *La filiación adoptiva* 275
En el Nuevo Testamento 276
a) La filiación de Jesús 277
b) La filiación de los hombres 279
c) Inhabitación como filiación 283
III. *La inhabitación en los Santos Padres* 285
IV. *La sistematización de la teología* 292
1) La inhabitación en Santo Tomás 293
2) Suárez, Juan de Santo Tomás, Gardeil 298
3) De la causalidad eficiente a la cuasi-formal 300
a) Scheeben 301
b) Causalidad eficiente y ejemplar 302
c) Hacia la causalidad cuasi-formal 304
V. *El Magisterio de la Iglesia* 308
VI. *Un intento de solución* 311
1) El hombre, capaz de recibir la visión 311
2) Relaciones personales y diferenciadas con las personas divinas 316

CAPÍTULO X. **La transformación interior** (Gracia creada) 319
I. *La gracia creada, en el Nuevo Testamento* 321
II. *La gracia creada, en los Santos Padres* 326
III. *La gracia creada, en la escolástica* 333
IV. *El concilio de Trento* 338
V. *La cuestión de Bayo* 341
VI. *Reflexión teológica* 341

APÉNDICE I. **Virtudes teologales y dones** 345

APÉNDICE II. **La doctrina de G. Palamas** 349

Págs.

PARTE CUARTA

DESARROLLO DE LA VIDA DE GRACIA

CAPÍTULO XI. **Valor y necesidad de las buenas obras** .. 359

I. *La reforma protestante* 359

II. *La respuesta de Trento* 362

III. *La doctrina bíblica* 363

1) Antiguo Testamento 363

2) Nuevo Testamento 364

IV. *Síntesis teológica* 369

CAPÍTULO XII. **El mérito y la gracia** 371

I. *La posición de la Reforma* 372

II. *La respuesta de Trento* 375

III. *La posición de Bayo* 377

IV. *El testimonio de la Escritura* 378

V. *La enseñanza de los Santos Padres* 380

VI. *La escolástica* 382

1) Santo Tomás 382

2) Escoto 383

VII. *Reflexión sistemática* 384

CAPÍTULO XIII. **La posibilidad del pecado en el justo** . 387

I. *La posición de Lutero* 389

II. *La doctrina de Trento* 389

III. *El testimonio de la Biblia* 391

1) Antiguo Testamento 391

2) Nuevo Testamento 393

IV. *El pecado como ruptura de la vida divina* 395

V. *El mantenimiento de la gracia y la perseverancia final* 399

CAPÍTULO XIV. **La distribución de la gracia** 403

I. *Dios llama a todos a la salvación* 403

1) Sagrada Escritura 403

2) En la tradición 404

II. *Aproximación racional* 410

1) Dios ofrece su gracia a todos los hombres...... 410

2) Dios ofrece su gracia en formas diferentes...... 410

III. *«Facienti quod est in se Deus non denegat gratiam»* 411

APÉNDICE I. **Dimensión escatológica de la gracia** 415

Págs.

APÉNDICE II. **El problema del sobrenatural: síntesis histórica y su incidencia en las teologías de la secularización y de la liberación** 419
I. *Un problema de terminología* 420
II. *Planteamiento del problema* 422
III. *Recorrido histórico* 427
1) La época clásica: Santo Tomás, Escoto, Cayetano, Lutero, jansenismo 427
2) La época moderna: Blondel, Teilhard, De Lubac, K. Rahner, Alfaro 435
IV. *Intento sistemático* 458
1) Inmanencia de lo sobrenatural 458
a) Teológicamente 458
b) Filosóficamente 460
2) Trascendencia de lo sobrenatural 462
a) Teológicamente 462
b) Filosóficamente 465
V. *El sobrenatural y la teología de la secularización* 468
1) Autonomía de lo temporal respecto del Creador 470
2) Autonomía del hombre respecto de Cristo 474
3) Conclusión 477
VI. *Reino de Dios y liberación humana* 480
1) Reino de Dios e implicaciones sociales 480
2) La teología de la liberación 487

INDICE ONOMÁSTICO 497

SIGLAS

Ang.	Angelicum.
Arch.Teol.Gran.	Archivo teológico granadino.
Aug.	Augustinus.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos.
Bibl.	Biblica.
Bibl.Zeit.	Biblische Zeitschrift.
Cath.	Catholica.
CEC	Catechismus Ecclesiae catholicae
Cien.Tom.	La ciencia tomista.
Conc.	Concilium.
Conc.Fund.Teol.	Conceptos fundamentales de teología.
CT	Concilium Tridentinum (ed. Görresiana).
D	H. Denzinger-A. Schönmetzer.
Dial.Ecum.	Diálogo ecuménico.
Dict.Bibl.Suppl.	Dictionnaire Bible. Supplément.
Dict.Spir.	Dictionnaire Spiritualité.
Div.Thom.	Divus Thomas.
Doc.Cath.	La documentation catholique.
Doc.Com.	Doctor communis.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique.
Eph.Carm.	Ephemerides carmelitanae.
Eph.Theol.Lov.	Ephemerides theologicae lovanienses.
Esc.Theol.	Escritos de teología (K. Rahner).
Est.Bibl.	Estudios bíblicos.
Est.Ecl.	Estudios eclesiásticos.
Evan.Theol.	Evangelische Theologie.
Greg.	Gregorianum.
Journ.Theol.Stud.	Journal theological Studies.
Keg.Dog.	Kerigma und Dogma.
Lum.Vie	Lumière et vie.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche.
Mel.Scien.Rel.	Mélanges de science religieuse.
Mis.Com.	Miscelánea Comillas.
Münch.Theol.Zeit.	Münchener theologische Zeitschrift.
Nouv.Rev.Theol.	Nouvelle Revue Théologique.
Osser.Rom.	Osservatore Romano.
PG	Patrologia graeca (Migne).
PL	Patrologia latina (Migne).

Rech.Aug.	Recherches augustiniennes.
Rech.Scien.Rel.	Recherches de science religieuse.
Rech.Theol.Anc.Med.	Recherches de Théologie ancienne et médiévale.
Reg.Neues Test.	Regensburger Neues Testament.
Rev.Ben.	Revue Bénédictine.
Rev.Bibl.	Revue biblique.
Rev.Eccl.	Revue ecclésiastique.
Rev.Esp.Teol.	Revista española de teología.
Rev.Étud.Aug.	Revue d'études augustiniennes.
Rev.Hist.Eccl.	Revue d'histoire ecclésiastique.
Rev.Hist.Rel.	Revue d'histoire religieuse.
Rev.Scien.Phil.Theol.	Revue de sciences philosophiques et théologiques.
Rev.Scien.Rel.	Revue de sciences religieuses.
Rev.Univ.Ott.	Revue Université Ottawa.
Riv.Bibl.Ital.	Rivista biblica italiana.
Salm.	Salmanticenses.
Script.Vict.	Scriptorium victoriense.
Scuol.Cat.	La scuola cattolica.
Schol.	Scholastik.
Theol.Quart.	Theologische Quartalschrift.
Theol.Stud.	Theological Studies.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.
Trier.Theol.Zeit.	Trierer theologische Zeitschrift.
Verb.Dom.	Verbum Domini.
Vet.Test.	Vetus Testamentum.
Zeit.Alt.Wiss.	Zeitschrift für alttestamentlische Wissenschaft.
Zeit.Kath.Theol.	Zeitschrift für katholische Theologie.
Zeit.Syst.Theol.	Zeitschrift für systematische Theologie.
Zeit.Theol.Kirch.	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

La gracia de Cristo

INTRODUCCION

Hablar hoy en día de la gracia constituye una tarea necesaria y urgente. No se puede negar que en estos últimos tiempos el vocabulario sobre la gracia se ha hecho más infrecuente, al menos en determinados ambientes. Y nada más sintomático que ello para detectar en la situación de la Iglesia y de la teología de hoy una anomalía grave. La gracia es el corazón mismo de la teología, como lo es el ser en filosofía, y que una teología se olvide de la gracia viene a ser más grave aún que el que la filosofía se olvide del ser.

Son muchas las causas que a ello han conducido, como la teología de la secularización, que ha llegado en muchos casos a sublimar de tal modo la autonomía de las realidades temporales, que se ha terminado por expulsar a Dios de la escena del mundo y de la historia. Han sido frecuentes entre nosotros las teologías de las realidades temporales, como la teología del progreso humano, la teología del trabajo o la teología de la liberación; no así el estudio sobre la realidad de la gracia.

No olvidemos, por otro lado, que cierta teología de la liberación ha venido a identificar liberación humano-social con liberación cristiana, o, lo que es lo mismo, lo natural con lo sobrenatural. ¿Qué queda, entonces, para el mundo de la gracia dentro de este esquema?

Ciertamente, nadie podría negar que la gracia tiene la dimensión liberadora; es lo que los clásicos llamaban dimensión «sanante» de la gracia. Sin embargo, no queda tan claro en muchos de los casos de qué nos libera la gracia. ¿Simplemente de las injusticias sociales?

San Pablo, sin duda alguna, fue el primer teólogo de la liberación, pero presentó la gracia, ante todo, como liberación del pecado, de la ley y de la muerte, en una dimensión de profundidad que hoy en día es frecuentemente olvidada. Hay un tipo de liberación que jamás podrá darnos filosofía o religión alguna fuera del cristianismo: la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte, la liberación del drama que entró en la humanidad por el pecado de Adán. ¡Qué

fácilmente se olvida todo esto para reducir el cristianismo a un mero humanismo liberador de injusticias sociales o políticas! Sin duda alguna, el cristianismo no podrá prescindir de las exigencias de la justicia, pero no se podrá identificar nunca la realización de la justicia con el reino de Dios.

Pero hay todavía un olvido mayor en nuestro tiempo: el olvido de la dimensión divinizante de la gracia. Hoy en día apenas hay ensayos profundos sobre ello, lo que viene a ser un signo más de que Dios es entendido en función del hombre y se olvida el gran misterio de la llamada de Dios a participar de su vida intratrinitaria, que es la vocación última del hombre. Los estudios sobre la inhabitación de Dios en el justo parecen haberse anclado, salvo alguna excepción, en las décadas pasadas. Hay aquí y allá algún estudio significativo, pero poco más. Para poder percatarse de ello basta con dar una ojeada a la predicación o la catequesis actual. ¿Qué dirían de la situación actual los Padres griegos que hablaron de la gracia como divinización?

Sin embargo, cabría preguntarse si el hombre de hoy es feliz eliminando a Dios de la esfera de su interés y de su preocupación. ¿Puede el hombre realmente prescindir de Dios? ¿Puede contentarse con el Dios del deísmo, con un Dios que queda al margen de su corazón y de su historia, alejado en la trascendencia de su nube? El hombre de hoy parece querer quitar a Dios de en medio para que no le estorbe en el ejercicio de su libertad absoluta y de su autonomía autocomplaciente. Pero este mismo hombre que quiere negar a Dios, o mejor, que quiere prescindir de él (pues ni siquiera tiene el coraje de negar su existencia como en el ateísmo pasado), es un hombre que no podrá nunca negar la sed de infinito que lleva en su corazón; un hombre que tendrá que convertir en dioses todo aquello que maneja, como es el dinero, la fama, el prestigio, la comodidad o el placer; un hombre que no podrá nunca liberarse por sí mismo del pecado, del sufrimiento y de la muerte; un hombre, en definitiva, que sólo podrá tirar hacia adelante al precio de ofuscar su conciencia y adormecer sus sentimientos más nobles. Sólo al precio de no querer pensar podrá liberarse el hombre del interrogante que lleva dentro de sí. Este es el hombre de hoy: un hombre que huye de Dios porque tiene miedo a que Dios disminuya su libertad y su autonomía.

Por ello tiene el hombre necesidad de la gracia, porque tiene necesidad de conocer su propia realidad y su remedio. Y he aquí que, en la gracia, Dios no se presenta sino como liberador de la propia miseria del hombre, de su pecado y de

su impotencia, hasta el punto de que, por encima de todo lo imaginable, le introduce en su propia intimidad y le ofrece su corazón de Padre y de amigo. ¿Cómo puede el hombre temer a ese Dios que se nos ha revelado en Cristo? Y éste será siempre el drama: hay una fuerza misteriosa que aparta al hombre de Dios, cuando sólo en Dios y con Dios puede el hombre llegar a ser hombre. El hombre sin Dios permanece prisionero de su egoísmo y de su dispersión; sólo con él puede adquirir la capacidad plena de cumplir todos los imperativos de la ley natural, la posibilidad de ser humano. Es el tema de Pablo: ¿De qué me sirve la ley si me marca el camino a seguir, pero no me da la fuerza para seguirlo? Sin Cristo, el hombre no puede cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Entramos por ello en el tratado de la gracia que, como recuerda Greshake [1], es un concepto central de la conciencia cristiana, pero al mismo tiempo uno de los conceptos más oscuros de los empleados en el lenguaje teológico, algo que puede convertirse en una abstracción si no se pone en contacto con la experiencia humana.

Es verdad, hubo en la escolástica el peligro de cosificar la gracia, entendiéndola como un algo, un ente, creado por Dios mediante la causalidad eficiente y que se añade al hombre como un añadido accidental. ¿Es eso la gracia? Evidentemente, no; la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se da al hombre personalmente en su dimensión íntima e intratrinitaria, haciéndole participar de la condición filial de Cristo, lo que supone una profunda transformación del hombre, que al mismo tiempo queda libre de la servidumbre del pecado.

Hoy en día estamos en mejores condiciones de entender la verdadera dimensión de la gracia como verdadera inhabitación de la Santísima Trinidad en el justo. Los estudios que se han realizado sobre el problema natural-sobrenatural, la investigación patrística, la recuperación del primado absoluto de la gracia increada sobre la creada lo han hecho posible.

Es preciso, por lo tanto, volver al tratado de la gracia. De él dependen temas de tal envergadura como el de la relación entre gracia y libertad, el de la justificación, la inhabitación de Dios en el justo, el problema del natural-sobrenatural. Son temas que exigen una reflexión profunda y que funcionan

[1] G. GRESHAKE, *La libertà donata. Breve trattato sulla grazia* (Brescia 1984) 5.

como clave de comprensión de otros muchos. Son verdaderas claves teológicas.

El método que seguiremos será el de presentar primero la gracia en su dimensión liberadora o sanante, para entrar después en su dimensión divinizante. Veremos así cuál es la función de la gracia respecto del hombre pecador en cuanto pecador e impotente ante la ley, el sufrimiento y la muerte, consecuencias todas del pecado original en el hombre. Estudiaremos a continuación la dimensión divinizante de la gracia. Ahora bien, esta divinización que el hombre adquiere en la gracia se realiza normalmente mediante un proceso que tiene su comienzo en el *initium fidei* y se consuma en la justificación. Habrá que estudiar dicho proceso para llegar al tema de la justificación en sí misma. La justificación supone en el hombre la inhabitación divina (gracia increada) y la transformación interna del hombre (gracia creada), que estudiaremos por este orden, para pasar a continuación a temas como el mérito y el crecimiento en la vida de gracia. Un apéndice sobre el problema natural-sobrenatural completará nuestro estudio.

Creemos que de este modo seguimos un proceso más lógico y pedagógico en la presentación de la gracia, aparte de que con él nos acomodamos a la situación del hombre pecador que entra en contacto con la gracia. Curiosamente, fue el camino que siguió Trento en su decreto sobre la justificación.

Es sabido, por otro lado, que el tema de la gracia ha dado lugar a profundas controversias teológicas a lo largo de la historia, comenzando por el pelagianismo, siguiendo por el semipelagianismo, luteranismo, jansenismo, controversia intracatólica sobre la gracia y la libertad (*de auxiliis*). Es preciso conocer estas controversias desde el punto de vista histórico, porque de ese modo podremos plantear mejor los problemas. Por ello comenzamos frecuentemente con la problemática histórica, para buscar después la respuesta en la enseñanza de la Sagrada Escritura, los Padres y la historia ulterior del dogma, terminando con una reflexión sistemática que pueda ofrecer una síntesis armónica. Es, sin duda, la utilización del método genético, propugnado por el Vaticano II en OP 16.

Mucho debemos en este tratado a teólogos como Rondet, Flick-Alszeghy y Alfaro, entre otros. Sin su magisterio no habríamos podido abordar el tema, y por ello les estamos agradecido.

Buscamos en estas páginas ofrecer al estudioso de la teología una síntesis de la gracia que, en forma clara y pedagógica, le aporte el estado histórico y actual de las cuestiones,

ofreciéndole una síntesis de reflexión final. Esperamos que estas páginas ayuden al lector a comprender que sólo en el Dios que se nos ha manifestado en Cristo podrá el hombre curar sus heridas congénitas y satisfacer, por otro lado, su sed de infinito según aquello de San Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti».

CAPÍTULO PRIMERO

LA GRACIA EN LA SAGRADA ESCRITURA

Entramos ya a conocer la variada terminología con la que se ha designado a la gracia en el mundo bíblico. Desde el punto de vista pedagógico es algo necesario con el fin de ir habituando al lector al lenguaje bíblico. Expondremos también un resumen de la terminología teológica que le familiarice con una nomenclatura diferente, pero que es necesario conocer para penetrar en toda la historia del tratado. Dando a conocer el contenido de cada uno de los términos, el lector podrá en todo caso percibir que la gracia es *una única realidad* que el lenguaje ha querido descifrar en todas sus implicaciones.

I. LA GRACIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO [1]

En el Antiguo Testamento no hay un término específico para designar lo que la teología entiende por "gracia", pero en la medida en que presenta constantemente la salvación de Dios hacia su pueblo como una acción gratuita que procede de la exclusiva benevolencia de Dios, está en el fondo aludiendo a lo que más tarde se nos revela en Cristo como la

[1] H. GROSS, *La gracia en el Antiguo Testamento,* en *Mysterium Salutis* IV/II (Madrid ²1984) 574-589; J. SCHILDENBERGER, *La gracia en el Antiguo Testamento,* en J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) 425-429; F. ASENSIO, *El Hesed y Emet divinos. Su influjo religioso social en la historia de Israel* (Roma 1949); P. BONNAITAIN, *Grâce:* Dict.Bibl.Suppl. II (Paris 1938) 701-1319; C. R. SMITH, *The Bible Doctrine of Grace* (London 1956); H. J. STOEBE, *Die Bedeutung des Wortes Hasäd im AT:* Vet.Test 2 (1952) 244-254; J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum* (München 1905); J. ALONSO, *Un esbozo de la teología de la gracia en la acción de la sabiduría divina según Prov 1-9:* Est.Ecl. 24 (1950) 71-89; P. VAN IMSCHOOT, *Gracia,* en H. HAAG, A. DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1967) 771ss; J. HEMPEL, *Gott und Mensch im A. Testament* (Suttgart ²1936); W. LOFTHOUSE, *Hen und Hesed in the OT:* Zeit.Alt.Wiss. 51 (1933) 29-35.

salvación y la donación de Dios Padre en el Espíritu Santo, es decir, la gracia.

Esta acción salvífica por parte de Dios se concretiza particularmente en la alianza que hace Dios con el pueblo de su elección y que mira al reino mesiánico como realización plena de la donación de Dios y de la salvación que ofrece al hombre. La gracia aparece en el Antiguo Testamento como el amor de Dios al hombre, como su fidelidad y su misericordia salvadoras.

1) La historia de la salvación, una historia de gracia

La primera oferta salvífica de Dios al hombre tiene ya lugar en el Génesis. Dios había ofrecido al hombre no sólo un equilibrio interior y una armonía con el mundo, sino también su amistad y su comunión personal. Como dice Schildenberger [2], el trato amistoso de Dios con el hombre en el paraíso aparece también como gracia indebida (cf. Gén 2,19.22; 3,8ss). Esta amistad queda rota en el momento en que el hombre prefiere una existencia independiente de Dios y traspasa el mandato de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gén 3). "Le echó Yahvé Dios del paraíso del Edén" (Gén 3,23); imagen que expresa ante todo la ruptura de la comunión de vida con Dios y el desorden que el hombre experimentará en su interior.

Pero la iniciativa salvadora de Dios se manifiesta sobre todo en la elección del pueblo de Israel. Se trata de una iniciativa totalmente gratuita, no justificada en el pueblo elegido por mérito alguno, por ningún valor que poseyera o por su número (Dt 7,7) o buena conducta (Dt 9,4). Es una iniciativa debida solamente "al amor a vosotros y la fidelidad al juramento hecho a vuestros padres" (Dt 7,8), de tal modo que, como dice J. Guillet [3], como punto de partida del pueblo de Israel sólo hay una explicación: la gracia del Dios fiel que guarda su alianza y su amor (Dt 7,9).

Esta gracia, por un lado, supone la liberación de la esclavitud de Egipto. Como dice Schildenberger, "el concepto de la asistencia de la gracia se prepara en el Antiguo Testamento por el hecho de que una y otra vez se afirma la realidad de la ayuda de Yahvé: por él fue Israel liberado de Egipto" [4].

[2] Cf. J. SCHILDENBERGER, o.c., 427.

[3] J. GUILLET, *Gracia,* en X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965) 323.

[4] O.c., 426.

La elección tiene también como finalidad la alianza: "Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra; seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,5-6).

La ratificación de esta alianza tiene lugar en el momento en que Moisés, tomando la sangre de unos animales (sangre = signo de vida), la rocía sobre una piedra que representa a Yahvé y sobre todo el pueblo, que ha prometido: "Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvé" (Ex 24,7). Los mandamientos crean así el presupuesto para que se cumpla la bendición. La ley sólo tiene sentido en el marco de la alianza, en el marco de la elección gratuita de Dios, de modo que el pecado será ante todo una infidelidad a la alianza. El pueblo elegido por el Dios santo tendrá que ser, también él, santo en el marco de la alianza: éste es el sentido de los mandamientos del decálogo.

Este Dios de gracia será siempre el Dios al que aludieran los profetas: "Yahvé, Yahvé, Dios de ternura *(rahamin)* y de gracia *(hen)*, tardo para la ira, rico en bondad *(hesed)* y en virtud *(emet)*, que mantiene su bondad *(hesed)* por mil generaciones" (Ex 34,6-7).

Es el Deuteronomio el que profundiza en la acción salvífica de Dios como bendición y como gracia. Profundiza en las relaciones de gracia surgidas del pacto. La elección, absolutamente gratuita por parte de Dios, pone a Israel en íntima comunión personal con él. En efecto, se pregunta el Deuteronomio: "¿Hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé, nuestro Dios, siempre que lo invocamos?" (Dt 4,7). Es un afecto por parte de Dios que nace de un amor absolutamente inmerecido y que se funda exclusivamente en su designio gratuito de salvación.

Desde esta perspectiva se han de entender también las bendiciones y maldiciones de Dt 27 y 28. Aparece así la gracia, dice H. Gross, "como el amor de Dios a quienes le son fieles; tal amor capacita para el amor humano recíproco, lo espera del hombre como respuesta personal y se realiza en el intercambio de amor entre Dios y el pueblo" [5].

Los profetas desarrollan con más profundidad aún esta relación graciosa entre Dios y su pueblo. Para Oseas, la historia de Israel es la historia del amor que Dios le tiene a pesar de su ingratitud y de su infidelidad. Oseas compara el amor de Dios al de un esposo: "Yo seré tu esposo para

[5] H. Gross, o.c., 581.

siempre y te desposaré conmigo en justicia *(sedeq)* y derecho *(mispat),* en bondad *(hesed)* y ternura *(rahamin)*, y te desposaré en fidelidad *(emunah)*, y tú conocerás a Yahvé" (Os 2,21-22). H. Gross dice a este respecto: "Las cuatro definiciones de *sedeq, mispat, hesed* y *rahamin* definen la nueva relación personal entre Dios e Israel, prometida por el profeta, como una nueva relación fundamental otorgada por Dios, como relación de alianza, como comunión que asegura a Israel el maternal afecto del Dios compasivo"[6].

En Isaías la gracia aparece en conexión con la salvación mesiánica futura. El rey ideal prometido (Is 9,1-6; 11,1-5) aniquilará la injusticia presente y, sobre la justicia otorgada por Dios, dará la auténtica paz al pueblo como auténtica relación de los hombres con Dios y de los hombres entre sí[7].

Pero es sobre todo Jeremías el que ve en perspectiva la realización de una nueva y definitiva alianza por parte de Dios que superará la infidelidad del pueblo y lo liberará del pecado. El pueblo de Israel, llamado por Dios gratuitamente a una vocación de alianza, buscaba la seguridad en las alianzas que le ofrecían los pueblos vecinos y que le aseguraban su existencia. Este es el pecado de idolatría que comete el pueblo de Israel, pues junto con las alianzas humanas acepta los dioses de los pueblos vecinos.

Dios castiga a su pueblo, pero en el horizonte aparece siempre su misericordia, pues se trata de un Dios que, por fidelidad a la alianza, salva a un pueblo hundido y sin esperanza: «He aquí que vienen días (oráculo de Yahvé) en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres, cuando les tomé de la mano para sacarles de Egipto; que ellos rompieron mi alianza, y yo hice estragos con ellos (oráculo de Yahvé). Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel después de aquellos días (oráculo de Yahvé); pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: "Conoced a Yahvé", pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande (oráculo de Yahvé), cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme» (Jer 31,31-34).

Hay por parte de Dios una nueva iniciativa de gracia por la que se compromete a salvar a su pueblo a pesar de su

[6] Ibid., 582.
[7] Ibid.

infidelidad. Esta salvación llegará incluso a purificar y renovar el corazón humano. Leemos en Ezequiel: "Os tomaré de entre las naciones, os recogeré de todos los países y os llevaré a vuestro suelo. Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; de todas vuestras impurezas y de todas vuestras basuras os purificaré. Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y observéis y practiquéis mis normas. Habitaréis la casa que yo di a vuestros padres. Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios" (Ez 36,24-27).

En todo este tiempo, indudablemente, con la defección de los reinos, se da una nueva profundización en la relación de Dios con el individuo. Hasta el exilio será más bien el pueblo el llamado a la salvación, y el individuo lo era en la medida en que pertenecía a dicho pueblo; ahora la llamada de Dios va dirigida más directamente al individuo, de modo que la culpabilidad se hace también más personal, como podemos ver en Ez 18, que apela a la conversión individual.

Es sobre todo en los salmos donde el amor *(hesed)* y la misericordia de Dios aparecen como dádiva gratuita de Dios al hombre fiel; hombre que, por otro lado, siente la hondura de su pecaminosidad y apela a Dios para que le dé la ayuda con la que vencer el pecado que le aparta de él (salmo 51). Tal es la profunda convicción del piadoso israelita. Si Yahvé aparta su rostro, todos los seres se estremecen, toda seguridad desaparece [8].

Así, la gracia, aparte de los textos arriba mencionados de Jeremías y Ezequiel, aparece también en su vertiente liberadora del pecado. La bondad y la misericordia de Dios, al tiempo que crean una nueva relación con él, liberan al hombre de la servidumbre del pecado. He aquí lo que la teología llamará después función *elevante* y *sanante* de la gracia.

2) Terminología de la gracia

Resume así Guillet la diferente terminología con la que aparece el Dios de la salvación: "El Dios de la gracia es a la vez misericordia que se interesa por la miseria *(hen)*, fidelidad generosa a los suyos *(hesed)*, solidez inquebrantable en sus compromisos *(emet)*, adhesión de todo el corazón y de todo el ser a los que ama *(rahamin)*, justicia inagotable *(sedeq)*,

[8] J. SCHILDENBERGER, o.c., 426.

capaz de garantizar a todas sus criaturas la plenitud de sus derechos y de colmar todas sus aspiraciones" [9].

En los LXX muchas veces el término *járis* (gracia) traduce el término hebreo *hen*. El significado de esta raíz es apiadarse, significa permanente benevolencia, favor, amistad. El sustantivo *hen* aparece en contexto profano en el giro de "hallar la gracia a los ojos de", que significa la acogida favorable de un inferior por parte de un superior y se usa frecuentemente en este sentido respecto de Dios (Gén 6,8; 18,3; 19,19; Ex 33,12ss; 34,9). Es el favor, la benevolencia gratuita, de un personaje de alta posición y, luego, la manifestación concreta de este favor. En este sentido Dios da su favor y benevolencia al que pide auxilio (Sal 4,2; 6,3; 25,16; 26,11; 51,3-4).

Hablemos también del sustantivo *hesed,* que expresa la relación de amor y de comunión de Dios con los suyos. Incluye la lealtad y la fidelidad; pero dado que la alianza que hace Dios con los hombres procede de su amor indebido, puede traducirse perfectamente por amor y misericordia. Como dice H. Gross: "*Hesed* pertenece al ámbito de la alianza, del juramento y de la promesa; abarca los bienes del pacto, sobre los que Dios da derecho al que es fiel a la alianza. Afín a *hesed* es la misericordia divina" [10]. No es sólo la fidelidad a la alianza estipulada, sino la actitud divina que fundamenta la alianza misma.

Otro de los términos emparentados con el concepto de gracia es el de *emet* divino, la fidelidad de Dios, la firme solidez en sus compromisos, por lo que el hombre agraciado puede fundamentar su vida en Dios. Es sinónimo de fidelidad, seguridad, confianza. En muchos salmos aparece coordinado con el término de *hesed* (Sal 61,8; 89,15; Prov 3,3; 14,22).

Rahamin viene a significar la compasiva misericordia y condescendencia de Dios para con el hombre e implica el desamparo de éste, que necesita la ayuda divina.

Hablemos también del término *sedeq* (justicia). Es un término que encierra tal cantidad de matices que resulta difícil definir. El término hebreo *sedeq* o *sedâqâh* indica primordialmente lo que se ajusta a una norma, pero encierra también matices como fidelidad a la comunidad y rectitud. Es un término que fue ampliado a las relaciones entre Dios y el hombre en virtud de la alianza. Al justo se le exige un comportamiento conforme a la ley, y, por otro lado, Yahvé se

[9] J. GUILLET, o.c., 323.
[10] H. GROSS, o.c., 585.

compromete a salir en favor de Israel siempre que éste esté en peligro. Por ello, la justicia de Yahvé consiste fundamentalmente en socorrer a su pueblo. Yahvé es justo en la medida en que, aparte de no cometer injusticias con el hombre, cumple las promesas de la alianza en favor de su pueblo. Yahvé, por lo tanto, está comprometido a guardar el derecho de Israel en cuanto que le protege y salva. Justicia viene a ser, por lo tanto, sinónimo de salvación realizada por Dios.

Como dice Schlier [11], la justicia veterotestamentaria es la que funda y determina la fidelidad de Yahvé al pacto del pueblo. Y puesto que la justicia de Dios significa esa fidelidad al pacto, que se expresa en acciones de justicia en favor de Israel, *sedeq* viene a ser sinónimo de *jéosà,* es decir, de salvación.

Conclusión

El concepto de gracia en el Antiguo Testamento es, por consiguiente, tan complejo y rico como el concepto de salvación; una salvación que aparece por un lado como liberación, es decir, como salvación de la esclavitud y del pecado que el hombre no puede lograr por sus propias fuerzas, y por otro como relación de amistad con el Dios de la alianza. La respuesta a este Dios de la salvación la realiza el hombre por la fe y el cumplimiento de los mandamientos estipulados en la alianza, de modo que así es como el hombre llega a ser justo delante de Dios.

Pero la salvación se da en el Antiguo Testamento únicamente como germen del reino escatológico de Dios, como germen de la nueva y definitiva alianza por la que Dios cambiará radicalmente el corazón del hombre y sellará con él la amistad definitiva. Es la donación total de Dios Padre tal como se revela en Cristo.

II. LA GRACIA EN EL NUEVO TESTAMENTO [12]

1) **Sinópticos**

Jesucristo no emplea nunca la palabra *járis* en el sentido

[11] H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paulina* (Brescia 1985) 135.

[12] J. GUILLET, *Gracia,* en X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1965) 322-325; F. MUSSNER, *La gracia en el Nuevo Testamento,* en *Mysterium Salutis* IV/II (Madrid ^{2}1984) 590-609; P. BONNAITAIN, *Grâce:*

de gracia. Jesucristo presenta la salvación gratuita de Dios con el término del *reino de Dios* que llega a la humanidad de forma inmerecida y gratuita. Este es el acontecimiento salvífico por antonomasia: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva" (Mc 1,15). Es el amor y la misericordia divina que, por iniciativa del Padre, se ha realizado en Cristo y que presenta la doble dimensión de la divinización del hombre y la liberación del pecado. Este reino no procede de la iniciativa o del poder del hombre. No se debe al esfuerzo humano, sino a la iniciativa absolutamente gratuita de Dios. Es tan radicalmente gratuito, que destruye el concepto de justicia de los fariseos, la justicia basada en las obras y en los méritos, para darse gratuitamente a pecadores y publicanos con la sola condición de la conversión y de la confesión sincera del pecado. Supone en principio la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación o el poderío, la paternidad de Dios más que el triunfo humano. Implica, desde luego, una nueva idea de Dios en clara contraposición con la idea que tienen los fariseos y que se basa en la retribución estricta de los méritos autónomos del hombre. El fariseo, a base de un esfuerzo en el cumplimiento de la ley, se siente con derechos delante de Dios. Es él el que se salva por su esfuerzo y su voluntad.

Lo radical en la predicación de Cristo consiste precisamente en la presentación de Dios como Padre misericordioso, como alguien que ama a los hombres gratuitamente, independientemente de sus méritos.

Este reino de Dios supone, por un lado, la concesión de la paternidad divina. Ahora el justo le puede llamar *abba* a Dios, porque ha sido Cristo el que nos ha abierto el acceso al Padre (Ef 2,18). Por otro lado, el reino de Dios supone la liberación definitiva del pecado y, mediante la participación en la resurrección de Cristo, la liberación del sufrimiento y de la muerte, las tres grandes servidumbres que se iniciaron con

Dict.Bibl.Suppl. II (Paris 1938) 701-1319); V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre* (Salamanca 1984); P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St. Jean et d'après St. Paul:* Rech.Scien.Rel. (1928) 87-108; H. TOWNSEND, *The doctrine of the grace in the synoptic Gospels* (London 1919); J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (Madrid 1975); P. VAN IMSCHOOT, *Gracia,* en H. HAAG, A. DEN BORN, S. DE AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1967) 771-776; H. CONZELMANN, *Járis* en: ThWNT, IX, 381-393; W. VÖMEL, *Der Begriff der Gnade im NT* (Gütersloh 1903); G. P. WETTER, *Jaris* (Leipzig 1913); F. MUSSNER, *Der Begriff der Gnade im NT:* LThK IV (Freiburg 1960) 980-984; A. GALINDO, *Compendio de la gracia* (Valencia 1991), C. GARCÍA FERNÁNDEZ, *Antropología teológica. II. Gracia y virtudes* (Burgos).

el pecado de Adán y de las que el hombre no podía liberarse por sí mismo. De ahí que este reino se manifieste tanto en la palabra de Cristo como en los signos o milagros que aparecen como los signos de que ha llegado ya definitivamente: "Si echo los demonios con el espíritu de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros" (Mt 12,28). Es un reino que coincide, en último término, con la persona de Cristo, de modo que dejarlo todo por Cristo es equivalente a dejarlo todo por el reino (Mc 10,29; Mt 19,29). El reino de los cielos pertenece a aquellos que padecen persecución por causa de Jesús (Mt 5,10-11).

Por otro lado, este reino tiene un dinamismo propio, en virtud del cual, sembrado aquí e incoado en este eón por Cristo, se consumará definitivamente en el cielo.

La salvación de Dios, la gracia, que nos aporta la vida divina y la liberación del pecado, aparece así en los sinópticos identificada con el tema del reino de Dios.

2) San Pablo

San Pablo es el que explícitamente usa el término de gracia *(járis)* para hablar de la salvación gratuita que se nos ha dado en Cristo. Unas cien veces aparece en sus escritos.

La gracia de San Pablo es la justificación divina que se nos ha dado en Cristo por la fe. El hombre, caído en Adán, era impotente para conseguir la justicia, la salvación, dado que la fuerza de pecado que le arrastra le lleva a la esclavitud. El hombre es impotente ante la ley:

"Realmente, mi proceder no lo entiendo, pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien, sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí" (Rom 7,15-20). Esta es la tragedia de la justicia de la ley; una ley que me marca el camino a seguir, pero que no da la fuerza para seguirlo.

En este sentido la ley ha agravado la situación penosa del hombre, porque la ley se ha convertido en aliada del pecado, haciendo del mismo una transgresión formal y agravando así la situación. El primer efecto de la ley es el de informar sobre el pecado. Es la ley la que da el verdadero conocimiento del

pecado (Rom 3,20) y hace de él una transgresión formal. De modo que el hombre llega a tomar conciencia viva de su pecado como ofensa personal a Dios. En este sentido la ley se hace instrumento del pecado, en cuanto que lo desenmascara. Con ella el pecado se manifiesta con toda su personalidad y con toda su gravedad.

Esta economía de la ley y de la impotencia ha sido sustituida, mediante los méritos de Cristo, por una economía de justificación gratuita. Puesto que todos los hombres, judíos y gentiles, habían pecado y todos necesitaban la gloria de Dios, es decir, la participación en la virtud y la vida de Dios, todos son justificados gratuitamente por su gracia:

"Pero ahora, independientemente de la ley —dice San Pablo—, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Cristo para todos los que creen (pues no hay diferencia alguna; todos pecaron y están privados de la gloria de Dios) y son justificados por el don de su gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús" (Rom 3,21-24).

La justificación del pecador es, por tanto, puro don de Dios. Pablo tiene delante la justificación judaica por las obras, la que pretende conseguirse por el esfuerzo humano. Y ante la impotencia del hombre frente al pecado, Pablo establece que la justicia solamente la puede alcanzar el hombre como don. La razón única de toda justicia es Cristo (1 Cor 1,30), porque en Cristo hemos sido hechos justicia de Dios (2 Cor 5,21). Por lo cual el único medio que el hombre tiene de participar en la justicia de Cristo es la fe. La justicia, por ser justicia de gracia, es justicia de fe. Pablo ha comprendido que la justificación nace de la justicia de la muerte expiatoria de Cristo. Ningún hombre, por sí mismo, es capaz de vencer el pecado y de ser justo delante de Dios, de modo que no tiene otra alternativa que la gracia justificante de Dios que en Cristo se ha hecho una realidad objetiva (Rom 4,25).

Ahora bien, si la salvación viene de Cristo, la actitud del hombre no puede ser otra que la fe, en cuanto acogida de esa misma salvación, y no la confianza en las obras humanas. La fe, en este sentido, es lo opuesto a la autojustificación. La fe es el medio que coloca al hombre en la vía justa de la salvación. La fe equivale al reconocimiento de que la salvación es gracia de Dios y no obra del hombre.

Esta fe es, naturalmente, un don de Dios sin dejar de ser un acto del hombre, un acto personal y responsable que supone la libertad y la cooperación del hombre. El presupuesto de una fe meramente pasiva en razón de la corrupción

total del hombre por el pecado original es ajeno a San Pablo. Es una fe activa, una fe que obra, una fe que debe ir unida a la caridad (Gál 5,6) y que tiene también implicaciones éticas y morales. Es una fe activa que ha de informar la vida moral del hombre, una fe que ha de transformar al hombre por la caridad.

Del mismo modo, Pablo no excluye la ley en su dimensión didáctica de mostrar al hombre el camino a seguir. Sigue la ley valiendo como criterio objetivo de conducta, pues ni los idólatras ni los fornicarios ni los ladrones heredarán el reino (1 Cor 6,9-10).

Esta justificación que alcanzamos por la gracia tiene su fundamento en la cruz y resurrección de Cristo, de modo que la gracia es inseparable de este acontecimiento por el que nos redimió. El precio del rescate lo pagó Cristo por su sangre (1 Cor 6,20; 7,23). Por su sangre selló Cristo la nueva alianza (1 Cor 11,25), y así es como el hombre, por la fe en Cristo, entra en una nueva relación con Dios.

Esta nueva vida consiste para San Pablo en un vivir en Cristo. "Vivir en Cristo, existir en Cristo —dice Baumgartner [13]—, significa que la vida del cristiano es una vida que emana de su unión con Cristo, que es fuente de ella, su ejemplar y autor por su presencia activa en el cristiano". Y es vida en el Espíritu Santo, pues la identificación de los creyentes con Cristo se realiza en el Espíritu. El que no tiene el espíritu de Cristo no es suyo (Rom 8,9). Como dice Baumgartner, "la persona de Cristo y del Espíritu constituyen un solo y mismo principio de vida espiritual; pero siendo tres personas distintas, no lo son de la misma manera. Primeramente, Cristo resucitado envía al Espíritu Santo, cuyo poder nos transforma (Tit 3,6). En segundo lugar, la función y obra del Espíritu es asemejarnos y unirnos a Cristo. El es el espíritu de filiación. Su acción espiritualmente tiende a reproducir en nosotros la vida de Cristo muerto y resucitado hasta que Cristo se forme en nosotros (Gál 4,19)" [14].

Esta vida en Cristo supone, por un lado, la filiación divina, pues en Cristo y por él participamos de su filiación y podemos llamar a Dios *Abba* (Rom 8,14-17; Gál 4,4-7). Con ella tenemos derecho de herencia a los bienes salvíficos de Dios (Gál 3,29; 4,7; Rom 8,16ss), pues somos hechos hijos, y si hijos, coherederos en Cristo.

Por otro lado, es gracia liberadora, liberadora del pecado,

[13] CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1982) 46.

[14] Ibid., 47.

de la ley y de la muerte. Dios envió a su propio Hijo y le entregó a la muerte de cruz a fin de redimir o rescatar a los que estaban bajo los elementos del mundo y de la ley.

Esta nueva economía que se recibe en el bautismo (Rom 6,1-11; Col 2,11-14; Ef 2,4-10) supone una transformación total del hombre, que queda santificado en Cristo y convertido en nueva criatura (Gál 6,15; 2 Cor 5,17).

3) San Juan

En San Juan la terminología sobre la gracia es diferente. El término *járis* no aparece en boca de Cristo, pero sí en la reflexión teológica de Juan: "El Unigénito del Padre, el Logos hecho carne, está lleno de gracia y de verdad" (Jn 1,14). Mientras la ley se dio por Moisés, "la gracia y la verdad vinieron de Cristo" (Jn 1,17).

Sin embargo, el término que Juan usa para hablar frecuentemente de la gracia es el de *vida* [15]. En él no aparece apenas el concepto sinóptico de reino de Dios. ¿Qué es la vida para San Juan?

Mussner afirma que son dos las características de esta vida: 1) Su marco dualista: la vida viene de arriba, del mundo celeste y divino. Es, por lo tanto, algo gratuito. 2) Su inequívoca base cristológica: «Cristo no sólo concede la vida, sino que es el preexistente, que procede del mundo celeste de Dios y se hace en la carne *Logos de la vida* (Jn 1,4; 1 Jn 1,1), es la vida de la persona ("Yo soy la vida": Jn 11,25; 14,6; 5,26)» [16].

Cristo es el que trae al mundo la vida escatológica e imperecedera (Jn 3,15ss; 10,10). Quien cree en él tiene ya la vida (Jn 3,15ss; 5,24; 6,40.47; 10,28; 17,2ss; 20,31; 1 Jn 5,12). Sesenta y seis veces aparece el término *soé* en el *corpus ioanneum*. Es la vida propia de Dios de la que el hombre participa. Por el contrario, la vida natural se describe en San Juan con el término de *psiché*.

[15] Capdevila ha mostrado cómo es un esquema que se repite en San Juan el partir de la iniciativa amorosa del Padre, que se concretiza en el don de Cristo en la Eucaristía-redención, con el fin de crear la vida en el creyente. Lo podemos ver, por ejemplo, en Jn 3,16: "Porque tanto amó Dios al mundo, que dio al Hijo unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (cf. V. M. CAPDEVILA, o.c., 37ss).

[16] F. MUSSNER, *La gracia en el Nuevo Testamento* 592. En realidad, como anota Capdevila (o.c., 43), la vida eterna tiene un esquema tripartito: es la vida que procede del Padre, que tiene en Jesús a su mediador y es en sí misma vida en el Espíritu.

Esta vida se comunica por medio del renacimiento sacramental, por obra del Espíritu de arriba (Jn 1,13; 3,5ss; 4,17; 7,38ss; 1 Jn 3,6ss) y muestra su cumplimiento en la carne de Cristo, que da la vida (Jn 6,51-58). Es la carne de Cristo la que da la vida eterna: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo. Si uno come de este pan vivirá para siempre; y el pan que yo le voy a dar es mi carne para la vida del mundo" (Jn 6,51). "En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día" (Jn 6,52-53). Es, pues, una vida que comienza aquí, pero que, en sí misma, es germen de resurrección. Vida y vida eterna, gracia y salvación escatológica son fases de una misma y única realidad [17].

Se podría decir curiosamente que si en Pablo el Cristo que es fuente de gracia y justificación es el Cristo pascual, en Juan el Cristo fuente de vida y de gracia es el Logos hecho carne por la encarnación. La encarnación domina su pensamiento hasta el punto de que en Jn 6 la Eucaristía aparece como prolongación de la encarnación: el pan que se da como comida es el pan bajado del cielo [18].

La esencia de esta vida es el ser comunión con el Padre por Cristo; es decir, es una vida de filiación divina (Jn 1,12; 1 Jn 3,1-2.10) por la que se "nace de Dios" (Jn 1,13). Comenta Baumgartner en este sentido: "La participación en la vida de Dios, la comunión con Dios, la presencia de Dios en los fieles y de éstos en Dios se realizaron de hecho el día en que

[17] Recuerda Capdevila (o.c., 61) cómo J. Dupont *(Essais sur la Christologie de St. Jean* [Bruges 1951]) defiende que la noción de vida eterna en San Juan es esencialmente escatológica; la vida eterna no se da a los creyentes como principio del que pueden vivir desde ahora. Es, más bien, la salvación y felicidad del mundo futuro.

Capdevila rechaza esta interpretación diciendo que la vida en San Juan se refiere a algo que aquí y ahora tiene ya el creyente y que aquí y ahora constituye una participación en la vida del Padre (o.c., 62). Dice a continuación: «San Juan llama "vida (eterna)" a la vida cristiana o vida de gracia. El cristiano tiene "vida", "vive".

La "vida" tiene su origen en el Padre, y el Padre la comunica al Hijo en la generación eterna y (para que sea su mediador) en la misión temporal.

El Hijo es mediador de la vida porque es mediador del Espíritu que vivifica, porque es mediador de la palabra de vida.

La vida eterna del cristiano es participación o comunión con la vida divina, común a las tres personas divinas. Tiene su origen en Dios Padre. Jesucristo, el Hijo, es el mediador. Y en sí misma es vida en el Espíritu Santo» (o.c., 62).

[18] Cf. J. A. SAYÉS, *El misterio eucarístico* (BAC, Madrid 1986) 95ss.

se hicieron hijos de Dios (Jn 3,1-2), el día en que nacieron de Dios, es decir, en el bautismo" [19].

Por esta vida se establece una mutua inmanencia entre Dios y el hombre por medio de Cristo: "El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él. Lo mismo que el Padre me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí" (Jn 6,56-57). "El que permanece en mí, ése es el que da fruto" (Jn 15,5).

San Juan usa también el concepto de comunión con Dios, de conocimiento de Dios. Son variantes terminológicas de la vida en Cristo. "Estas fórmulas, comunión con Dios, inmanencia de Dios en los fieles y de los fieles en Dios, nacimiento de Dios, conocimiento de Dios, designan toda la vida eterna bajo diferentes aspectos" [20].

Finalmente, Juan emplea también el término de *sosein* (salvar) como expresión técnica del acontecimiento de gracia consistente en la concesión de vida al mundo [21]. En Jn 4,42 Jesús aparece fundamentalmente como "el Salvador del mundo". La vida viene así a coincidir con la salvación que se nos da en Cristo.

Conclusión

La gracia no es algo que Dios da; es Dios que se da a sí mismo en su dimensión intratrinitaria, de modo que por ella somos hechos hijos del Padre en Cristo en virtud del Espíritu, lo cual supone para el hombre una profunda transformación que le diviniza y le libera del pecado.

Esta gracia tiene su clave y fundamento en Cristo. Su fundamento, porque gracias a su cruz y su resurrección tenemos la garantía del amor paternal de Dios en Cristo. La clave la tiene también en Cristo porque somos introducidos en el seno de la Trinidad en cuanto partícipes de la filiación de Cristo, en cuanto hijos en el Hijo. Somos hechos hijos y vivimos la vida de Dios en la condición de hijos en Cristo. Bien puede, pues, llamársela gracia de Cristo. Es así como hemos querido titular la presente obra.

La gracia no se podrá, por tanto, desligar del acontecimiento salvífico de Cristo, aunque ella no coincide con tal acontecimiento, sino con la donación del Dios trino que se nos regala en virtud de él.

[19] CH. BAUMGARTNER, o.c., 60.
[20] Ibid., 59.
[21] F. MUSSNER, o.c., 593.

Es al mismo tiempo gracia de filiación y gracia de liberación. Es gracia de filiación porque nos introduce en el seno de la Trinidad, como hemos dicho, haciéndonos hijos en el Hijo. Es gracia de liberación porque por ella queda el hombre liberado de aquellas servidumbres que se introdujeron en el mundo al inicio de la historia por el pecado de Adán y de las que el hombre no puede liberarse por sí mismo: la esclavitud del pecado, del sufrimiento y de la muerte. El hombre renace, por tanto, en virtud de la gracia, renace para la libertad de los hijos de Dios y para la vida filial.

En sí misma, la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se nos da. No es ni puede ser una realidad diferente de Dios mismo que se da, aun cuando esta donación tenga como consecuencia la total transformación del hombre, que queda convertido en nueva criatura.

III. DE LA TERMINOLOGIA BIBLICA A LA TEOLOGICA

La Biblia, lo hemos visto, tiene una amplia y rica terminología para referirse a la gracia, y la teología ha desarrollado toda una terminología propia que, bien examinada, no supone una división de la gracia en sí, que siempre es única y la misma, sino distintas facetas que la gracia presenta, vista desde el hombre. Esta terminología, al menos en sus términos principales, no es inútil, sino necesaria para comprender las multiformes funciones que tiene la gracia respecto del hombre.

Por ello, con el fin pedagógico de que el alumno tenga ya presente la terminología principal, le exponemos aquí un esquema y una explicación del mismo:

GRACIA (siempre sanante y elevante)	ACTUAL	suficiente eficaz
	HABITUAL o santificante	increada creada

Esta terminología, bien entendida, no supone una cosificación de la gracia. En primer lugar, la gracia tiene siempre una función *sanante* y una función *elevante,* en cuanto que,

por un lado, libera al hombre del pecado y, por otro, lo eleva a la vida filial. No son dos gracias, sino dos facetas o aspectos de una misma y única gracia. La vida de Dios en el hombre le eleva al nivel de su intimidad, al tiempo que le libera de la esclavitud del pecado.

Pero la gracia no suele llegar al hombre de forma que desde el primer instante éste se deje transformar por la acción divina. Normalmente suele darse un proceso de diálogo, en virtud del cual la gracia se insinúa como una serie de invitaciones que, en cuanto iluminaciones de la mente y mociones de la voluntad, invitan al hombre a dejar el camino del pecado y a convertirse a la vida divina. Esta es la gracia *actual,* es el inicio de la amistad con Dios, por la cual el hombre es ya introducido a la vida divina, pero de forma parcial y no plena. Es el inicio de la amistad. Recordemos que la gracia de Dios es siempre una llamada personal, que no se repite nunca. Así, las gracias actuales vienen a ser momentos que van preparando la conversión plena y definitiva que santifica totalmente al hombre.

La gracia actual que prepara la justificación es meramente *suficiente* cuando ha quedado en el umbral de la vida del hombre y no ha conseguido de hecho la respuesta de éste. Es, en cambio, *eficaz* cuando logra y alcanza la respuesta del hombre. Hay toda una diferenciación, ya clásica, a la hora de comprender la naturaleza de la gracia eficaz, que depende de la diferente comprensión del problema gracia-libertad y que estudiaremos en su lugar.

Esta preparación para la justificación que se hace con la gracia actual (la justificación es la amistad plena con Dios que elimina el pecado) supone un proceso en el que la gracia actual tiene el primado y la función primordial. La gracia actual acompaña al hombre antes, durante el camino y después de la realización de sus actos concretos, por lo que suele ser llamada gracia *previniente, concomitante* y *consecuente.*

Otro es el estadio de la gracia *habitual* o *santificante,* por la que el hombre queda totalmente integrado en Dios, amándole sobre todas las cosas (justificación). Esta es la gracia granada, la comunicación de Dios al hombre por la que éste queda constituido en hijo suyo y en libre de pecado. Tiene una doble dimensión esta gracia santificante. En realidad, no es otra cosa que la inhabitación de Dios en el hombre (gracia *increada*) de forma permanente y transformante, por lo cual el hombre aparece como una nueva criatura transformada en Cristo (gracia *creada*).

Tendremos ocasión de penetrar en el misterio de la in-

habitación divina viendo cómo la gracia *increada* (Dios en sí mismo que se da) tiene la absoluta prioridad sobre la gracia *creada,* la cual, como veremos, no ha de ser entendida como un algo, un ente producido por causalidad eficiente, sino como la consecuencia, la transformación que el hombre experimenta debido al hecho primordial de que Dios habita en él. Lo repetiremos una vez más: la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se da en la intimidad intratrinitaria, transformando radicalmente al hombre en cuanto que lo diviniza y lo libera del pecado.

La gracia increada y la creada no son, pues, dos gracias ontológicamente distintas que concurren, cada una por su lado, a la divinización del hombre. Sólo hay una gracia que configura al hombre como amigo de Dios, y ésta no es sino la permanente inhabitación de Dios en él (gracia *increada*), con la consiguiente divinización del mismo (gracia *creada*).

Así pues, la gracia *actual* llega a su término en la gracia *santificante,* del mismo modo como el inicio de una amistad se consuma en la amistad realizada. Es claro, por otro lado, que la gracia santificante es el anticipo de la visión beatífica. La visión no es sino la consumación plena de una amistad (gracia santificante) en presencia directa y visiva de Dios. El Dios ya presente en el justo por la gracia se muestra directamente a él en la visión. Tendremos múltiples ocasiones de comprobar que la mejor forma de entender la gracia será recurrir a su consumación en la visión beatífica del cielo.

PARTE PRIMERA

LA GRACIA COMO LIBERACION

CAPÍTULO II

NECESIDAD DE LA GRACIA

Como ya dijimos en la introducción, comenzamos por el capítulo de la necesidad de la gracia. Lo hacemos así porque, históricamente hablando, la salvación en Cristo tiene que ver con la situación de un hombre dominado por el pecado original, de modo que la primera función de la gracia no es otra que la liberación de esta situación de pecado. Es ésta la perspectiva que toma Pablo en Rom 7,14-25 cuando expone la condición del hombre caído, impotente ante la ley por la fuerza de pecado que ha entrado en la humanidad, de modo que sólo en Cristo puede encontrar la liberación de su situación de esclavitud: "¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor". De la situación humana dominada por el pecado pasa Pablo a exponer la realidad de la gracia de Cristo.

No es otra la perspectiva del concilio de Trento en el *Decreto de justificación* cuando en el capítulo I (D 1521) comienza describiendo la situación de los hombres, que han perdido la inocencia por la prevaricación de Adán, "hechos impuros, hijos de la ira por naturaleza (Ef 2,3) y hasta tal punto esclavos del pecado (Rom 6,20), sujetos al poder del diablo y de la muerte, que no podían levantarse o liberarse de ese estado". Todo lo cual sirve como introducción a la gracia de Cristo, enviado por el Padre "tanto para librar a los judíos que estaban bajo el poder de la ley cuanto para hacer que los gentiles, que no buscaban la justicia, encontraran la justicia (Rom 9,30) y todos recibieran la adopción de los hijos de Dios (Gál 4,5)" (D 1522).

No deja tampoco de ser significativo que el primer debate histórico sobre la gracia fuera precisamente el mantenido con el pelagianismo sobre la necesidad de la misma. El tema de la gracia habría de conocer, a lo largo de la historia, una larga serie de controversias e intervenciones del Magisterio que habrían de hacer de él un objeto privilegiado de reflexión

teológica. Fue precisamente el debate con el pelagianismo el primero que hizo aparición. Por ello, al estudiar en primer lugar la necesidad de la gracia, lo hacemos también en consonancia con la primera disputa histórica.

Finalmente, desde el punto de vista antropológico, puede resultar provechoso meditar sobre el hecho de si el hombre, sin la gracia, tiene capacidad de observar toda la ley natural o no, si puede ser hombre autónomo al margen de la gracia de Dios, o, por el contrario, con la doctrina paulina hemos de confesar que el hombre caído tiene necesidad de Cristo sencillamente para ser hombre. En otros términos, cuando hoy en día se habla tanto del hombre y se le pone como centro de gran parte de la reflexión teológica actual, no resulta ocioso comenzar preguntándose si el hombre puede ser tal sin Cristo. Se trata de una pregunta decisiva que une directamente la antropología con la cristología. No está mal caer en la cuenta de que no somos verdaderamente libres ni verdaderamente humanos sin Cristo. La gracia no es un freno a la libertad; es la fuerza misma de Dios que nos hace libres.

Estas son, pues, las razones que nos impulsan a comenzar por el capítulo de la necesidad de la gracia. Lo desarrollamos planteando en primer lugar el debate pelagiano en su contexto histórico, de modo que con él podamos establecer con mayor rigor el capítulo de la necesidad de la gracia. Seguirán un examen de los datos de la fe en este campo y una reflexión sobre el tema.

I. LA CONTROVERSIA PELAGIANA [1]

Tuvimos ocasión de estudiar la controversia pelagiana a

[1] E. AMANN, *Pélagianisme:* DTC 12,675-715; J. B. VALERO, *Las bases antropológicas en San Agustín a través de la controversia pelagiana* (Madrid 1943); J. MORRIS, *Pelagian literature:* Journ.Theol.Stud. 16 (1965) 26-50; R. F. EVANS, *Pelagius, Inquiries and Reappraisals* (New York 1968); G. GRESHAKE, *Gnade und konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972); H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966); J. FERGUSON, *Pelagius* (Cambridge 1956); G. DEL PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne 1943); G. BONNER, *Augustine and modern Research on Pelagianism* (The St. Augustin Lecture 1970) (Villanova, USA, 1972); H. H. ESSER, *Das Paulusverständnis des Pelagius nach seinem Pauluskommentar* (Bonn 1961); R. F. EVANS, *Four Letters of Pelagius* (London 1968); T. BOHLIN, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala-Wiesbaden 1957); A. SAGE, *Péché originel: naissance d'un dogme:* Rev.Étud.Aug. 13 (1967) 211-248; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöffe im pelagia-*

propósito del pecado original[2]. El pelagianismo fue el primer ataque serio a la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original y constituyó por ello la ocasión de que por primera vez San Agustín sistematizara la doctrina al respecto, aun cuando ya anteriormente a la controversia había cimentado las líneas fundamentales sobre el tema. En sus obras *De diversis quaestionibus 83* y *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* es donde San Agustín expone su idea de la caída de todos los hombres en Adán. En realidad había sido la meditación sobre la carta a los Romanos lo que le había conducido a la iluminación decisiva sobre la necesidad absoluta de la redención de Cristo y sobre la impotencia del hombre para obrar el bien[3]. Es la lectura de la carta a los Romanos lo que le revela a Agustín la miserable condición del hombre y la necesidad de la redención de Cristo, de modo que, antes de entrar en debate con Pelagio, Agustín ya tiene profundizada su doctrina al respecto.

El caso es que la obra y el movimiento suscitado por Pelagio va a ser la ocasión de una reflexión profunda sobre la necesidad de la gracia; reflexión en la que Agustín habría de tener un protagonismo esencial.

1) El pelagianismo

El pelagianismo representa, como ya hemos dicho, el primer ataque serio a la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original. Pelagio, monje proveniente de las islas británicas, vivía en Roma a principios del siglo V. Allí se ganó un gran prestigio por su severo ascetismo. Con la entrada de las tropas de Alarico (año 410), bajó a Sicilia y después se fue a Cartago.

Se ha discutido si Pelagio fue en realidad tan extremista como lo fueron sus seguidores: Julián de Eclana y Celestio. Nadie desmintió la honradez y vida ejemplar de Pelagio,

nischen Streit in den Jahren 411-432 (Stuttgart 1975); A. TRAPÈ, *Verso la riabilitazione del pelagianismo?*: Aug. 3 (1963) 482-516; J. DE BLIC, *Le péché originel selon S. Augustin*: Rech.Scien.Rel. 16 (1926) 97-119; 17 (1927) 414-433; 512-531; S. M. DE SIMONE, *Il problema del peccato originale e Giuliano di Eclana* (Napoli 1949); G. MARÍN, *La tradición en San Agustín a través de la controversia pelagiana*: Rev.Esp.Teol. 2 (1942) 357-377; 546-603; N. MERLIN, *St. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Paris 1931); A. TRAPÈ, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia* I. *Natura e grazia* (Roma 1987).

[2] J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (BAC, Madrid 1991).

[3] A. GAUDEL, *Péché originel*: DTC 12,378. Véase también K. ADAM, *Die geistige Entwicklung des heiligen Augustinus* (Augsburg 1931).

empeñado en luchar contra la decadencia de costumbres de la época post-constantiniana, en la que la existencia de la vida cristiana ya no era tan clara como en los primeros siglos del testimonio de los mártires. La masa socialmente pagana hasta hacía poco se había convertido a un cristianismo también de tipo social. Sabemos que San Jerónimo, por ejemplo, tuvo que enfrentarse en una carta (año 493) contra los errores de un sacerdote romano llamado Joviniano. Dicho sacerdote defendía, entre otras cosas, que la gracia del bautismo es tan fuerte, que todo lo que hace el cristiano no puede caer ya bajo el influjo del diablo. Negaba también el valor del ayuno.

Parece ser que Pelagio tuvo que enfrentarse con una vida cristiana decadente. Por otro lado, Pelagio no era un hombre de ciencia teológica; era más bien un asceta y un hombre práctico que desde su posición pastoral vino a enseñar que el hombre, imagen de Dios por la creación, tiene en sí la fuerza para luchar contra el pecado y conseguir la virtud.

El pelagianismo lo conocemos mejor por los seguidores del propio Pelagio —Julián de Eclana y Celestio— y por la refutación que hace de él San Agustín. Los escritos del propio Pelagio se han perdido en gran parte [4].

Con todo, no podemos olvidar que, como ha demostrado Trapè [5], la documentación de San Agustín sobre Pelagio era escrupulosa. Conoció sus obras *Comentario a las cartas de San Pablo,* el *De natura,* el *Liber testimoniorum,* la declaración del sínodo de Dióspolis, la carta al papa Inocencio, a Paulino, a Demetríades y el *Libellus fidei.* Muchas de estas obras se han perdido, por lo que San Agustín, preocupado de no juzgar a Pelagio sin haberle leído, sigue siendo una fuente auténtica de conocimiento de aquél. Nadie ha demostrado que San Agustín haya falsificado el pensamiento de Pelagio. Lo que sí es cierto es que San Agustín se enfrentó contra todo el movimiento pelagiano y que en éste tuvieron importancia decisiva Celestio y Julián de Eclana.

A decir verdad, la posición de Pelagio sobre el pecado original no es el punto primero de su doctrina, sino consecuencia inevitable de su concepción de la naturaleza humana y del libre albedrío para evitar el pecado. Pelagio era un

[4] Quedan las obras: *Epistola ad Demetriadem:* PL 30,13-45; *Libellus fidei ad Innocentium Papam:* PL 48,488-491; *De vita christiana:* PL 40,1031-1040 (y PL 50,383-402); *Commentaria ad epistolas S. Pauli* (Ed. J. M. ARMITAGE ROBINSON, *Texts and Studies* [Cambridge 1926]); *De malis doctoribus* (Ed. D. P. CASPARI, *Briefe, Abhandlungen und Predigten...* [Christiana 1890] 67-73); *De possibilitate non peccandi* (ibid., 114-119).

[5] A. TRAPÈ, *S. Agostino...* 93.

moralista, un reformador que quería luchar contra la decadencia de costumbres en la Iglesia de su tiempo. Quería también infundir en los cristianos una sana confianza en sí mismos. Dice así, por ejemplo, a la virgen Demetríades:

"Cuando tengo que exhortar a la reforma de costumbres y a la santidad de vida, empiezo por demostrar la fuerza y el valor de la naturaleza humana y precisar la capacidad de la misma para incitar el ánimo de los oyentes a realizar toda clase de virtud. Pues no podemos emprender el camino de la virtud sin la esperanza de hacerla practicar" [6].

Fue su insistencia en el libre albedrío y en las fuerzas de la naturaleza humana lo que le condujo a la negación del pecado original. Como dice Trapè comentando a San Agustín [7], la razón está en la defensa de la libertad, por la que, a juicio de los pelagianos, es inconcebible un pecado que no sea un acto personal de un hombre libre. Por otro lado, el duro ascetismo de los pelagianos se basaba en la creencia en la capacidad del esfuerzo humano para conseguir la virtud.

Se da, pues, un choque de fuerzas antropológicas: la antropología tradicional, que insiste en la incapacidad humana para evitar todo pecado y en la necesidad de la gracia, y la antropología de corte racionalista, representada por Pelagio, que confiere a la voluntad humana una capacidad total para evitar el pecado.

Como dice Rondet [8], "frente a la doctrina agustiniana de la indigencia esencial del hombre, el pelagianismo se alza como una doctrina de la suficiencia humana". Se trata de la independencia absoluta de la libertad, de un poder ilimitado tanto para el bien como para el mal. Es un monje asceta que toma prestada del estoicismo su idea de libertad, no porque la moral estoica tuviera aún representantes formales, sino porque estaba en el ambiente" [9].

La doctrina agustiniana, por el contrario, parecía negar la libertad. Si la opción moral depende de una causa extrínseca a la voluntad que es la gracia, ¿dónde queda la libertad del hombre? Para los pelagianos basta que Dios dé al hombre la ley moral y el libre albedrío. El hombre puede, si quiere, observar la ley. El cristiano no tiene que implorar de Dios la ayuda de la gracia. Dice así Pelagio:

«Puede elevar las manos al cielo y orar con tranquilidad

[6] *Epistola ad Demetriadem* c. 2: PL 30,16.
[7] A. Trapè, o.c., 85.
[8] H. Rondet, o.c., 94.
[9] Ibid., 94.

de conciencia quien puede decir: "Vos sabéis, Señor, qué puras, qué inocentes, qué santas y exentas de todo fraude, de toda injusticia, están las manos que yo elevo hacia vos; qué justos, qué puros, qué limpios de toda mentira están los labios con los que, para que me seáis propicio, elevo mis súplicas"» [10].

Es en el fondo la oración del fariseo, no es la súplica del mendigo según el adagio de Agustín: "Omnes, quando oramus, mendici Dei sumus" [11].

El pelagianismo se extendió precisamente por ser una orientación práctica más que un sistema. No niega la gracia de Cristo, pero la descuida esencialmente, dado que niega para el hombre le necesidad de un auxilio interior a la voluntad misma, la necesidad de una gracia interior para dominar el orgullo y la sensualidad. Reduce la gracia a la libertad del hombre [12] y, en todo caso, a las gracias externas de la ley y la enseñanza de Cristo [13]. Estas gracias externas son necesarias únicamente para que el hombre pueda realizar el bien con facilidad.

Los pelagianos no se oponen a la concesión del bautismo a los niños. Es algo que admiten, pero con un sentido diferente al de la tradición. Para ellos el bautismo no borra un pecado que ellos tengan al nacer. Si admiten la concesión del bautismo es porque distinguen entre el reino de los cielos y la vida eterna, diciendo que el bautismo es necesario para conseguir el primero [14].

Describe así Agustín al pelagianismo:

«La herejía más reciente es la de los pelagianos... Estos son contrarios a aquella gracia de Dios por la que nos ha predestinado a ser hijos suyos en Jesucristo y nos ha librado del poder de las tinieblas y nos ha introducido en su reino... Opinan que el hombre puede cumplir todos los mandamientos de Dios sin esa gracia... Después, Pelagio, corregido por los hermanos porque no atribuía nada a la gracia de Dios en orden a la observancia de los mandamientos, cedió a su corrección. Pero, con astucia malsana, no concedió a la gracia el primado sobre el libre albedrío, sino que la añadió a éste, diciendo que a los hombres se les da la gracia para que con su libre albedrío puedan cumplir más fácilmente cuanto Dios

[10] *De vita christiana* XI: PL 40,1042.
[11] *Sermo* 83,2: PL 38,515.
[12] SAN AGUSTÍN, *De gratia Christi et pecc. orig.* 1,3: PL 44,361.
[13] *De gratia Christi...* 1,8: PL 44,364.
[14] *De gestis Pel.* 11,23-24: PL 44,334.

les ha ordenado. Cuando dijo "más fácilmente" quiso dar a entender que los hombres sin la gracia pueden cumplir los mandamientos divinos, aunque es más difícil. Para los pelagianos, la gracia de Dios, sin la cual no podemos realizar ningún bien, es el libre albedrío, que nuestra naturaleza recibió sin ningún mérito precedente. Además, Dios nos ayuda con su ley y su enseñanza para que sepamos qué debemos hacer y esperar. Pero no necesitamos el don del Espíritu para realizar lo que sabemos debemos hacer...

Desvirtúan asimismo los pelagianos las oraciones de la Iglesia por los infieles y por los que resisten a la llamada de Dios para que se conviertan a él y por los fieles para que su fe crezca y perseveren. Sostienen que los hombres no reciben esto de Dios, sino que lo tienen por sí mismos, y que la gracia, que no libera de la impiedad, se nos da según nuestros méritos...

Incluso pretenden que la vida de los justos en este mundo es sin pecado y que estos justos constituyen la Iglesia de Cristo en la vida mortal, de manera que ésta no tiene mancha ni arruga... Niegan, además, que los niños que descienden corporalmente de Adán reciben, por el nacimiento, el contagio de la antigua muerte. Pretenden que los niños nacen sin el vínculo del pecado original, de manera que no hay nada en ellos que deba serles perdonado en su segundo nacimiento. Reciben el bautismo para que, adoptados en la regeneración, sean admitidos al reino de Dios, pasando de un estado bueno a otro mejor... Prometen incluso a los no bautizados una especie de vida eterna y feliz, aunque fuera del reino de Dios. Opinan que Adán habría muerto igualmente aunque no hubiera pecado; no murió por su pecado, sino por su constitución física» [15].

2) La intervención de San Agustín [16]

La intervención de San Agustín fue decisiva. Se trataba,

[15] *De haeresibus:* PL 42,47-48.

[16] *Augustinus magister, études augustiniennes,* 3 vols. (Paris 1954); Ch. Boyer, *Le système de St. Augustin sur la grâce:* Rech.Scien.Rel. (1930) 501-525; H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (Paris 1951); N. Merlin, *St. Augustin et les dogmes du péché originel et la grâce* (Paris 1931); H. Rondet, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 109ss; X. Léon Dufour, *Grâce et libre arbitre chez St. Augustin:* Rech.Scien.Rel. (1946) 129-163; E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin* (Paris ²1943); L. Arias, *Agustín, doctor de la gracia:* Salm. 2 (1955) 3-41; T. M. Clark, *Agustín, filósofo de la libertad* (Madrid 1965); V. Capánaga, *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus magister* 1 (Paris 1954) 745-754; G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits, sa vie et*

en el fondo, de saber si se puede entender la libertad humana sin hacer intervenir la noción de una ayuda interior. Pero para San Agustín estaba claro que sólo la gracia es el principio integrador de la vida del hombre. Para el obispo de Hipona lo que hace que el hombre encuentre la clave integradora de su existencia no es otra cosa que la gracia. Por eso la gracia tiene para Agustín un carácter medicinal que, como dice Fransen [17], la hace sinónimo de *auxilium* (ayuda). Esto lo sabía ya desde la meditación de la carta a los Romanos, pero llega el momento de exponerlo ante el pelagianismo y de legar a la posteridad el primer sistema sobre la gracia.

Ya se había condenado el pelagianismo en Cartago en el año 411 en la persona de Celestio, uno de los discípulos de Pelagio, si bien la condenación afectaba más a sentencias relativas al pecado original. Agustín no había entrado aún en controversia. Pero el año 412, respondiendo al tribuno Marcelino, escribe *De peccatorum meritis et remissione* [18], en el que afronta directamente el error pelagiano. Es el momento en que Agustín sistematiza su doctrina en torno al pecado original basándose en argumentos bíblicos, en el argumento litúrgico del bautismo a los niños, que confirma la argumentación bíblica [19], el testimonio de los Padres y el testimonio mismo de la experiencia del hombre.

La conclusión fundamental que Agustín deduce de todo ello es que, en virtud de la concupiscencia (y entiende concupiscencia en un sentido global, no reducible a la sola experiencia sexual [20]), el hombre no puede evitar el pecado sin

sa réforme (Lausanne 1943); H. MARROU, *S. Augustin et l'augustinisme* (Paris 1955); E. KINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart 1934); J. CHÉNÉ, *La théologie de St. Augustin* (Le Puy, Lyon 1961); A. GUZZO, *Agostino e il sistema della grazia* (Torino 1930); G. NYGREN, *The augustinian conception of grace:* Studia patristica 2 (Texte und Untersuchungen, 64) (1957) 258-269; H. RONDET, *L'anthropologie religieuse de St. Augustin:* Rech.Scien.Rel. 29 (1939) 163-196; ID., *La théologie de la grâce dans la correspondance de St. Augustin:* Rech.Aug. 1 (1958) 303-315; J. B. VALERO, *Las bases antropológicas de Pelagio en su tratado de las Expositiones* (Madrid 1980); G. GRESHAKE, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius* (Mainz 1972); G. DE PLINVAL, *Aspects de déterminisme et de liberté dans la doctrine de St. Augustin:* Rev.Étud.Aug. 1 (1955) 345-378; H. RONDET, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne: St. Augustin parmi nous* (Le Puy, 1954); A. TRAPÈ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia* I. *Grazia e natura* (Roma 1987).

[17] P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en *Mysterium salutis* IV/II (Madrid ²1984) 618-619.

[18] PL 44,109-200.

[19] *De pecc. mer. rem.* 3,4,7: PL 44,198.

[20] Sobre este sentido de concupiscencia, véase A. TRAPÈ, *S. Agostino*... 11ss.

la gracia interna de Dios, que sana su condición pecadora. La ley no puede sino revelar al hombre su impotencia; sólo la gracia le da el poder de hacer el bien [21]. Son ideas que escribe en su *De spiritu et littera,* dedicado al mencionado Marcelino, inculcando la necesidad de la gracia interna para cumplir la ley y desarrollando así la doctrina de San Pablo. No se puede resistir al pecado sin la gracia de Cristo. No basta la gracia externa de los mandamientos y de la revelación, ya que Pablo advierte que la ley mata, pues aumenta el pecado si no somos librados por la ley interior de Cristo.

El hombre sólo en la gracia encuentra la capacidad de vencer el pecado, al menos en su totalidad. La gracia nos libra de la atracción y de la seducción del pecado en cuanto que nos confiere la *delectatio victrix* que lo supera. El hombre tiene que ser atraído por el atractivo del bien. Y eso es lo que confiere la gracia: interioriza en el hombre el atractivo del bien. Esto no supone que la libertad sea aniquilada, como veremos más adelante, sino todo lo contrario: es conducida a su fin auténtico.

Hay, pues, una diferente concepción del hombre: una clara diferencia antropológica entre las dos posiciones, pero no es cuestión sólo de antropología; lo es también y sobre todo de cristología, como en el caso de San Pablo en su confrontación con los judaizantes. En la lucha de Pablo contra la pretensión farisaica de que el hombre se salva a sí mismo está en juego el fundamento mismo de la salvación: o la ley o Cristo. Ahora se ventila algo parecido: si el hombre puede con sus propias fuerzas lograr la justicia, Cristo murió en vano, dirá San Agustín.

Pelagio se había retirado a Palestina y había escrito su *De natura* con el fin de exhortar a la virtud a sus discípulos Timasio y Santiago, inculcándoles las posibilidades intactas que tiene la naturaleza humana para practicar la virtud. Agustín no dejó escapar la ocasión y escribió su *De natura et gratia* [22]. La idea maestra de dicha obra es que el hombre, herido desde el pecado de Adán, necesita de la gracia de Cristo que restaure su naturaleza y dé brío a su libertad. La gracia que proviene de Cristo la necesita el hombre para sanar su naturaleza herida. Es en esta obra donde escribe la bella fórmula que será más tarde recogida en el concilio de Trento: "Non Deus impossibilia iubet sed

[21] "Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem qua iustitia diligitur" (*De spir. et lit.* 52: PL 44,233).

[22] PL 44,247-290.

iubiendo admonet et facere quod possis et petere quod non possis" [23].

Más tarde habría de escribir San Agustín *De gestis Pelagii* y *De gratia Christi et peccato originali,* desenmascarando a los adversarios de la gracia. Incluso después de la carta *Tractoria,* del papa Zósimo (con la que aprobaba las resoluciones del concilio XVI de Cartago), seguirá Agustín la polémica con Julián de Eclana, el verdadero arquitecto del pelagianismo, que acusaba a Agustín de ser innovador de la doctrina del pecado original y de mantener aún el maniqueísmo de su juventud. Agustín murió dejando inacabada su obra contra Julián.

II. LA INTERVENCION DEL MAGISTERIO

La situación de Palestina, donde había ido a parar Pelagio, se había tornado ambigua y turbulenta. San Jerónimo había percibido el error de Pelagio [24], pero Juan, obispo de Jerusalén, había reconocido la ortodoxia del mismo, de modo que bajo la presidencia de Eulogio, metropolita de Cesarea, se dio el sínodo de Dióspolis el año 415, el cual absolvió a Pelagio.

San Agustín en *De gestis Pelagii* [25] había caído perfectamente en la cuenta del equívoco habido en dicho sínodo, advirtiendo que los obispos no habían captado la intención profunda de la doctrina de Pelagio [26].

La reacción de la Iglesia africana no se hizo esperar. Dos nuevos sínodos, uno en Cartago y otro en Milevi (año 416), salieron al paso de la doctrina pelagiana, y ambos fueron confirmados por el papa Inocencio I [27] ratificando las sentencias de los Padres y excomulgando con autoridad apostólica a Pelagio y Celestio. A esta confirmación aludía Agustín cuando en el sermón 131 decía: "Causa finita est" [28].

Inocencio I viene a ratificar que el hombre no puede evitar el pecado sin el auxilio interior de la gracia. "Es inevitable —dice— que el hombre, sin la gracia, sucumba a las insidias del demonio cuando se esfuerza por observar todos

[23] *De natura et gratia* 50: PL 44,271. Conc. Trident., ses.6, c.2.
[24] *Epist.* 133: PL 22,1147-1161; *Dial. contra Pel.*: PL 23,155-182.
[25] PL 44,319-360.
[26] *De gestis Pelagii* 10: PL 44,333.
[27] PL 33,779-788.
[28] PL 38,734.

los preceptos de la vida únicamente en alas de la libertad" [29]. La naturaleza del hombre no está libre del acoso de la concupiscencia, de modo que sin la gracia quedamos derrotados [30].

Pero la cuestión habría de plantearse de nuevo. Celestio viajó a Roma y convenció al sucesor de Inocencio, el papa Zósimo, de que absolviera a Pelagio. Los obispos africanos se quejaron de ello y Zósimo respondió que su decisión no había sido aún definitiva [31]. Lo escribe así Zósimo en una carta que llega a Cartago el 29 de abril del 418. Este fue el momento en que Agustín se volcó en su actividad antipelagiana. A este tiempo se debe una intensa campaña literaria del obispo de Hipona, en la que destaca su obra *De gestis Pelagii* y en la que desenmascara los sucesos de Palestina, y en particular la trama del sínodo de Diósp olis.

El 1 de mayo del 418 se reúnen en Cartago 200 obispos en el que será el XVI concilio de Cartago.

Los dos primeros cánones del concilio van dedicados al pecado original, enseñando en el primero que la muerte del hombre es consecuencia del pecado original (D 222), y en el segundo que el pecado original llega también a los niños, de modo que el bautismo se les confiere para la verdadera remisión del pecado, purificándose del pecado que han contraído por generación (D 223).

Establecida así la causa por la que el hombre necesita de la gracia, es decir, establecida la doctrina sobre el pecado original, el concilio describe la situación del hombre caído en orden al cumplimiento de las responsabilidades morales:

Canon 3: "Asimismo se decidió que quien sostuviera que la gracia de Dios, por la que el hombre queda purificado por nuestro Señor Jesucristo, vale tan sólo para la remisión de los pecados cometidos anteriormente, pero no sirve de ayuda para no cometerlos en adelante, sea anatema" (D 225).

Canon 4: "Asimismo quien sostuviere que dicha gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor nos ayuda a no pecar tan sólo en cuanto que por ella se nos descubre y patentiza el conocimiento de los mandamientos para saber qué debemos desear y qué debemos evitar, pero que ella no nos da el amor y la fuerza para hacer aquello que hemos reconocido ser nuestro deber, sea anatema. Porque habiendo dicho el Apóstol: la ciencia infla, pero la caridad construye (1 Cor 8,1), es

[29] PL 33,785.
[30] PL 33,781-782.
[31] PL 45,1725.

algo sacrílego creer que tenemos la gracia de Cristo para obtener la ciencia que infla y no la tenemos para obtener la caridad que construye; puesto que tanto lo uno como lo otro es un don de Dios, es decir, el conocer qué es lo que debemos hacer y el amor para hacerlo.

Así, la caridad que edifica impide que la ciencia nos haga fatuos. Así está escrito de Dios: *él enseña la ciencia al hombre* (Sal 93,10); y también está escrito: *la caridad viene de Dios* (1 Jn 4,7)" (D 226).

Canon 5: «Igualmente se determinó: Quien dijere que la gracia de la justificación se da para que podamos cumplir más fácilmente con la gracia lo que se nos manda hacer con la libertad, como si pudiéramos cumplir los mandamientos de la ley de Dios aun en el supuesto de que no se nos diera la gracia, aunque ciertamente con dificultad, sea anatema. Porque el Señor hablaba de los frutos de los mandamientos, y no dice: "sin mí podéis cumplir sin dificultad", sino "sin mí nada podéis hacer" (Jn 15,5)» (D 227).

Como se puede ver, lo que los tres cánones vienen a enseñar es que la gracia es también ayuda necesaria para no cometer pecados (can.3); que no basta sólo con la gracia externa, sino que necesitamos la gracia interna como amor y fuerza (can.4), y que dicha gracia no la necesitamos simplemente para cumplir los mandamientos con mayor facilidad, sino efectivamente para cumplirlos (can.5).

El concilio de Cartago fue aprobado por la carta *Tractoria,* del papa Zósimo [32]. Esta carta, de la que se conservan sólo algunos fragmentos, fue enviada de hecho a todo el Oriente: Constantinopla, Egipto, Tesalónica, Jerusalén [33], de modo que se consideró a los cánones del concilio como regla de fe por la aprobación pontificia, elevando así de rango lo que no era sino decisión de un concilio provincial. Comenta así Fransen al respecto: «Esta "recepción" confiere a la doctrina de este concilio una autoridad que (juntamente con los demás testimonios de la tradición común, los cuales formulan verdades semejantes) es suficiente para guiar nuestra fe en la verdadera dirección» [34].

[32] PL 20,693. Sobre esta cuestión, véanse: F. FLORI, *Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel,* en *Augustinus magister* 2 (Paris 1954) 755-761; O. WERMELINGER, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöffe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432* (Stuttgart 1975); E. AMANN, *Milève, concile de:* DTC 10,1752-1758; H. RONDET, *La gracia de Cristo* 106ss.

[33] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1984) 553.

[34] P. FRANSEN, o.c., 632.

Ciertamente, no podemos decir que haya sido definida cada una de la expresiones del concilio, pues fue aprobado "in globo". De todos modos, podemos decir con Collantes[35] que las decisiones más importantes del concilio fueron aprobadas por el Papa[36]. Además, la cuestión histórica de la extensión de lo aprobado por el papa Zósimo en dicha carta es de poca importancia, dado que la Iglesia ha mantenido siempre la doctrina promulgada por el concilio de Cartago sobre la necesidad de la gracia en intervenciones posteriores.

Las afirmaciones más importantes del concilio fueron recogidas más tarde en la colección que lleva el nombre de *Indiculus,* del que hablaremos más adelante, y que fue aceptado por la Iglesia como expresión de la tradición de la misma. Este documento, que sale en defensa de Agustín defendiéndolo de los que más tarde serían calificados de "semipelagianos", expone la doctrina tradicional de la Iglesia. Fue atribuido al papa Celestino I porque, desde el siglo VI, aparece juntamente con la carta que éste dirigió a los obispos de las Galias (año 431); pero fue compuesto probablemente por Próspero de Aquitania y reconocido como expresión de la fe de la Iglesia por el papa Hormisdas en su carta a Posesor. Dice así el capítulo 3:

"Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar la asechanza del diablo y vencer las concupiscencias de la carne si no recibe por la ayuda divina de Dios la perseverancia en una buena vida" (D 241).

Una aclaración importante sobre el tema que nos ocupa la hacen Flick-Alszeghy[37] al advertir que, en este tiempo, al hablar sobre las posibilidades humanas respecto de la ley no se hace aún distinción entre observancia puramente natural de los mandamientos y sin valor en orden al fin último y una observancia salvífica de los mismos. De todos modos, es claro, como confiesan ambos autores[38], que la importancia de la que habla el concilio de Cartago (sólo sanable por la gracia de Cristo) consiste en la incapacidad de resistir a las pasiones y a las insidias del diablo que las excita, conforme a la doctrina enseñada durante el pontificado de Inocencio. Se trata, pues, de la impotencia para evitar el pecado

[35] J. COLLANTES, o.c., 182.
[36] Véase la bibliografía de nota 32.
[37] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 66.
[38] Ibid., 67.

propiamente dicho y no sólo para realizar actos en orden a la salvación [39].

III. EL TESTIMONIO DE LA BIBLIA

Visto ya el debate habido sobre la necesidad de la gracia de cara al cumplimiento de la ley, acudimos a la Escritura con el fin de indagar en ella la perspectiva que toma la palabra misma de Dios en torno al problema que nos ocupa.

1) **Antiguo Testamento**

Un dato fundamental del relato del Génesis es que la historia humana, a partir del pecado de Adán, es una historia de debilidad y de pecado. No podemos aducir que solamente con el relato genesíaco se puede llegar a la conclusión de que todo hombre nazca con pecado en virtud de la transgresión de Adán [40]. A esta conclusión habría de llegar San Pablo meditando y sacando las consecuencias del influjo redentor de Cristo sobre toda la humanidad: "Pues como por la desobediencia de un solo hombre fueron constituidos pecadores los que eran muchos, así también por la obediencia de uno solo serán constituidos justos los que son muchos" (Rom 5,19).

Esta es una novedad respecto del pensamiento judío, incluida la apocalíptica, que llega a afirmar una influencia nefasta del pecado de Adán sobre la humanidad, la existencia en todo hombre de un "cor malignum" que le inclina al pecado (lo que hoy en día llamaríamos concupiscencia en su sentido amplio); pero no llega a sentar la tesis de la transmisión de un pecado formal [41].

Lo que sí es ciertamente patrimonio del pensamiento veterotestamentario es la convicción de que la transgresión de Adán ha alterado la historia humana, haciendo de ella una historia de pecado, de sufrimiento y de muerte. Así se expre-

[39] Constata también Ch. Boyer al respecto: "Quidam theologi dubitant an canon ille et similes intelligi debeant de observatione legis naturalis etiam quoad substantiam operum, et non de actu salutari tantum. At dicendum non requiri gratiam in hoc dicto concilio et in aliis similibus tantum propter characterem salutaris actus" (*Tractatus de gratia divina* [Roma ³1952] 47).

[40] Así se había expresado J. SCHARBERT (*¿Pecado original?* [Estella 1972]), tesis ampliamente discutida por H. Haag (*Zur Discussion um das Problem der Erbsünde:* Theol.Quart. 149 [1969] 186-194).

[41] Cf. J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído...* 3ss.

sa Dubarle cuando recuerda que el acceso al jardín divino queda en adelante prohibido a toda descendencia futura [42]. Eichrodt habla de la perturbación que por el pecado de Adán sufre el hombre en sus bases existenciales [43]. Se trata de un acontecimiento, el del Génesis, que influye de forma determinante en la actitud espiritual de los hombres. Es lo que sostiene Lyonnet en estos términos: "El pecado de Adán y de Eva no sólo tiene consecuencias funestas para ellos mismos, sino para toda la humanidad, y consecuencias que no se limitan al orden físico, sino que han tenido ciertas repercusiones en el orden moral y espiritual: el autor pretende contar un drama cuyas consecuencias se extienden a toda una raza" [44].

Precisamente, la cadena histórica de pecados que vienen a continuación (Gén 4-11) está descrita de hecho como consecuencia del desorden introducido por Adán. El hundimiento religioso de la humanidad es presentado por el autor sagrado como un hundimiento colectivo y hereditario y no como una suma de hechos estrictamente accidentales. El autor bíblico, confiesa Dubarle [45], tiene la convicción del surgir de una realidad decadente a partir del pecado de Adán.

En el desenvolvimiento del proceso humano, dice Grelot [46], todo acontece como si cada hecho social estuviera trágicamente en conexión con el pecado de origen. Salguero, por su lado, recalca que lo que el autor sagrado quiere transmitir es que las malas tendencias de la vida humana se remontan al pecado de Adán como causa [47].

Hay, pues, una debilidad intrínseca del hombre que tiene que ver con el pecado de origen; de ahí la multiplicación de los pecados que se suceden: "Viendo Yahvé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y cómo todos sus pensamientos y deseos tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre" (Gén 6,5-6).

A pesar de la acción salvífica de Dios, que elige a Israel y establece con él su alianza, el pueblo se rebela contra el Dios mismo de su salvación y pide a Aarón: "Haznos un dios que vaya delante de nosotros" (Ex 32,1). Prefiere un dios a su alcance, cuya ira pueda aplacar con sacrificios; un dios que pueda manejar en lugar de seguirle y tener que obedecer a

[42] A. M. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura* (Madrid 1971) 62.
[43] W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* II (Madrid 1975) 402.
[44] S. LYONNET, *Péché:* Dict.Bibl.Suppl. 7,511.
[45] A. M. DUBARLE, o.c., 63.
[46] P. GRELOT, *El problema del pecado original* (Barcelona 1970) 85.
[47] J. SALGUERO, *Pecado original y poligenismo* (Guadalajara 1971) 77.

sus mandamientos (Ex 40,36ss). Este es el pecado de Israel, que se niega a obedecer a su Dios; un pueblo de "dura cerviz". Preferirá a otros dioses, los dioses de los pueblos vecinos, que garantizan su estabilidad nacional, en lugar de servir al Dios del que ha recibido la existencia (Dt 6,13).

El pueblo tendrá que ser fustigado por los profetas "por la dureza de su corazón" (Is 6,9-10). Esta dureza del corazón hace que Dios mismo prometa la circuncisión del corazón de su pueblo para que ame a Dios "con todo su corazón y con toda su alma" (Dt 30,3-6). Se trata de una circuncisión que Jeremías proclama a fin de que el pueblo torne al Señor (Jer 4,1). Será Dios mismo el que capacitará al pueblo para que le ame sobre todas las cosas (Dt 6,4-9).

Existe, poco a poco, la conciencia de que Dios mismo tendrá que dar el corazón puro capaz de obrar el bien. El salmo 50 dice así: "Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu recto" (Sal 50,12). Los salmos piden a Dios esta rectitud del corazón y la asistencia necesaria para observar la ley:

"Instrúyeme, oh Dios, en el camino de tus mandamientos para que del todo los cumpla. Dame entendimiento para que guarde tu ley y la cumpla con todo el corazón. Haz que vague por la senda de tus mandamientos, que es mi deleite. Inclina mi corazón a tus consejos, no a la avaricia" (Sal 118,33-36).

Esta es la tónica del salterio. Por ello San Jerónimo decía a Pelagio: "Lee el salterio entero...; todo él es una súplica para pedir a Dios su ayuda" [48].

En esta misma línea viene la promesa de Yahvé de conferir una alianza nueva, un corazón puro con el que el hombre pueda amar a Yahvé:

"Vienen días, palabra de Yahvé, en que yo haré una alianza nueva con la casa de Israel y la casa de Judá, no como la alianza que hice con sus padres cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra de Egipto; ellos quebrantaron mi alianza y yo los rechacé, palabra de Yahvé. Esta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahvé: yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (Jer 31,31-33).

Ezequiel abunda en la misma línea:

"Os asperjaré con aguas puras y os purificaré de todas vuestras impurezas, de todas vuestras idolatrías. Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un espíritu nuevo, os

[48] *Dial. contra Pel.* 1,5: PL 23,501.

arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra" (Ez 36,25-27).

Así pues, la observancia de la ley es sólo posible si Dios cambia el corazón. El hombre en el Antiguo Testamento no sólo pide el perdón de los pecados, sino la capacidad de cumplir la ley. Se trata de las obligaciones contenidas en el decálogo, fiel reflejo de la alianza establecida con Dios. Aunque el Antiguo Testamento no conozca todavía, como ya hemos dicho, la existencia de un pecado formal en el hombre como consecuencia de la transgresión de Adán, es consciente de la existencia en el hombre de una tendencia al mal contra la que se muestra impotente, y por lo cual pide ayuda constantemente a Dios. En el Nuevo Testamento, particularmente en San Pablo, la conciencia de la *hamartía* que ha entrado en la humanidad le hará todavía más consciente de la incapacidad del hombre para evitar el mal.

2) **Nuevo Testamento**

Ya en los sinópticos Jesús muestra la necesidad del Espíritu para el cumplimiento de la ley cuando nos exhorta a pedir al Padre que nos envíe a nosotros, que somos malos, el Espíritu bueno (Lc 11,3). Las peticiones del padrenuestro, "no nos dejes caer en la tentación y líbranos del mal" (Mt 6,13), van también en la misma dirección. Cristo recuerda a los suyos cómo la carne es flaca, aun cuando el espíritu esté pronto (Mc 14,38).

Es el reino de Dios, llegado con la persona misma de Cristo, el que aporta a los hombres no sólo el perdón misericordioso del Padre para todos los pecados, sino la capacidad misma de cumplir la ley por la efusión del Espíritu prometido en el Antiguo Testamento de cara a la transformación de los corazones. Esta efusión del Espíritu es la que anuncia Juan el Bautista con la llegada del Mesías y su reino (Mc 1,8 y par.).

Pero entremos en la teología de San Pablo, que es la que más ha desarrollado la impotencia del hombre frente a la ley, y en particular en el texto de Rom 7,7-25, que es el que vamos a estudiar más detenidamente.

El contexto de Rom 7,7-25

Como decimos, es San Pablo, y particularmente en su

carta a los Romanos, quien aborda formalmente la incapacidad que tiene el hombre de cumplir la ley. Comienza Pablo presentando el panorama desolador tanto en el mundo pagano como en el mundo judío. Dice así de los paganos:

"Los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente todos los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido de su extravío.

Y como no tuvieron a bien guardar el verdadero conocimiento de Dios, entrególos Dios a su muerte réproba, para que hicieran lo que no conviene: llenos de toda injusticia, perversidad, codicia, maldad; henchidos de envidia, de homicidios, de contienda, de engaño, de malignidad; chismosos, detractores, enemigos de Dios, ultrajadores, altaneros, fanfarrones, ingeniosos para el mal, rebeldes a sus padres, insensatos, desleales, desamorados, despiadados; los cuales, aunque conocedores del veredicto de Dios, que declara dignos de muerte a los que tales cosas practican, no solamente las practican, sino que aprueban a los que las cometen" (Rom 1,26-32).

Pero los judíos no están en mejor situación a pesar de tener la ley, pues en el fondo predican "no robar" y roban, "no adulterar" y adulteran, "aborrecer a los ídolos" e idolatran. El judío, que se gloría de tener la ley, deshonra a Dios transgrediéndola (Rom 2,17-24). Por ello, dice Pablo, tanto judíos como paganos están bajo el pecado. Como dice la Escritura, no hay quien sea justo, ni uno solo (Rom 3,10).

Este panorama sombrío lo presenta San Pablo como introducción a la revelación de la justicia de Dios, que se manifiesta por la fe en Jesucristo para todos los que creen (Rom 3,21ss). Es la justicia de Dios concedida por el don de la fe frente a la justicia imposible del hombre que confía en las obras de la ley.

En este contexto de pecado que domina a la humanidad, Rom 5, particularmente Rom 5,12-21, quiere demostrar cómo Cristo tiene un poder redentor universal[49]. En Rom 5,1-11 Pablo afirma que todos los efectos de la redención provienen

[49] Cf. A. FEUILLET, *Le plan salvifique de Dieu d'après l'épître aux romains:* Rev.Bibl. 57 (1950) 336-387, y Rev.Bibl. (1970) 501ss; S. LYONNET, *Note sur le plan de l'épître aux romains:* Rech.Scien.Rel. (1951) 301-317; J. DUPONT, *Le problème de la structure littéraire de l'épître aux romains:* Rev.Bibl. 62 (1955) 365-397.

de Cristo, incluidos los escatológicos. Muestra la certeza de la salvación, apoyándose en el testimonio interior del Espíritu, y señala como fundamento de la misma el hecho de que Cristo ha muerto por los impíos.

A partir de Rom 5,12, Pablo quiere fundamentar el carácter universal de la redención de Cristo y demostrar por qué el poder de Cristo y su eficacia desborda el presente y se extiende a todos los hombres, diciendo que ha sido suprimido el obstáculo esencial de la reconciliación con Dios, el pecado, en su misma raíz. Recuerda San Pablo las dimensiones de la redención de Cristo, la primera de las cuales es que el pecado ha sido destruido en su misma raíz. Pablo remonta con toda naturalidad, dice Lyonnet, hasta el origen de todo pecado, la transgresión de Adán en el paraíso, para afirmar la causalidad universal de Cristo en contraste con la causalidad universal de Adán [50].

Rom 7,13-25 describe la condición de la humanidad sometida al imperio del pecado. El hombre, "vendido al poder del pecado", encuentra dentro de sí la incapacidad de cumplir lo que la conciencia o la ley le dicta. La ley dada al pueblo judío, en lugar de servir para suprimir el pecado, se ha convertido en aliada del pecado, dado que marca el camino a seguir, pero no confiere el principio interior para seguirlo. Sin ser ella misma fuente de pecado, se ha convertido en instrumento, incitando a la concupiscencia.

Rom 7,7-25

"¿Qué decir entonces? ¿Que la ley es pecado? ¡De ninguna manera! Sin embargo, yo no conocí el pecado sino por la ley. De suerte que yo hubiera ignorado la concupiscencia si la ley no dijera: ¡No te des a la concupiscencia! Mas el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, suscitó en mí toda suerte de concupiscencias; pues sin la ley el pecado estaba muerto. ¡Ah! ¡Vivía yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto revivió el pecado y yo morí; y resultó que el precepto, dado para vida, fue para muerte. Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me sedujo y por él me mató.

Así es que la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno. Luego ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado, para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena para procurarme la

[50] S. LYONNET, *Péché:* Dict.Bibl.Suppl. 7,534.

muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto.

Sabemos, en efecto, que la ley es espiritual, mas yo soy de carne, vendido al poder del pecado. Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien, sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy yo quien lo obra, sino el pecado que habita en mí.

Descubro, pues, esta ley: en queriendo hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley de pecado que está en mis miembros.

¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor!

Así pues, soy yo mismo el que con la razón sirve a la ley de Dios, mas con la carne a la ley del pecado".

San Pablo presenta aquí un drama con tres personajes que son la *ley*, el *pecado* y el *yo*. Pablo los personifica como en un drama medieval, en el que cada personaje representa una virtud o un vicio. El tema es cómo una buena cosa como es la ley ha sido de hecho causa de muerte para el hombre. Momentos antes ha afirmado que las pasiones excitadas por la ley obran frutos de muerte en nosotros (Rom 7,5), como si la ley fuese de suyo algo malo. No, la ley no es mala, viene a decir San Pablo; lo que ocurre es que el pecado que domina en mí me hace imposible cumplirla, y mi falta se convierte además en una transgresión formal. Esta es la condición del hombre sin la gracia de Dios: una condición en la que la ley, de suyo buena, pone al hombre en una situación de impotencia y de rebelión formal contra Dios, convirtiéndose así en aliada del pecado.

San Pablo piensa siempre en la ley mosaica, que encuentra su expresión concreta en el "mandamiento" *(entolé)* y de la que cita el precepto "no codiciarás" (Ex 20,17). La gran mayoría de los exegetas están de acuerdo en este punto [51]. Pero, como dice Lyonnet, "si habla de la ley mosaica, lo hace

[51] Cf. P. BENOIT, *La loi et la croix d'après St. Paul:* Rev.Bibl. (1938) 489.

en cuanto que ésta realiza el concepto de ley, y no en cuanto que es mosaica"[52]. Es decir, lo que intenta enseñar San Pablo no es que a la ley mosaica Cristo la sustituya con otra más perfecta, sino que la ley, toda ley, sólo puede ser cumplida por el principio de la gracia. «Nos equivocaríamos gravemente al pensar que, para San Pablo, Cristo se ha limitado a sustituir la ley antigua, caída en desuso, por otra ley más perfecta indudablemente, pero de idéntica naturaleza. Es cierto que habla una vez de "la ley de Cristo" (Gál 2,6), pero lo que San Pablo opone de ordinario a la ley antigua no es otra ley, sino la gracia. Dicho de otro modo, no es una norma objetiva, exterior, del bien y del mal, sino un principio interior activo, un "dinamismo", la misma vida de Dios en nosotros: "no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia" (Rom 6,14)»[53].

El pecado *(hamartía),* ese pecado que Pablo personifica, es el pecado que entró en el mundo mediante la *transgresión* (parábasis) de Adán (Rom 5,12), principio de depravación personal que nos arrastra a cometer pecados personales[54]. Decía así el P. Lagrange: "Pablo se refiere clarísimamente al pecado personificado que ha entrado en el mundo de Adán, se apega a cada uno de sus descendientes y domina en él, oponiéndose a la ley de Dios. La lucha no es, por tanto, solamente moral, entre las pasiones y la razón, sino que es una lucha que tiene carácter religioso"[55].

¿Quién es el yo? Generalmente se admite que Pablo no hace aquí una historia autobiográfica, relatando su situación personal. En Flp 3,6, Pablo manifiesta no haber sentido angustia antes de su conversión. Como decía ya el P. Lagrange[56], se trata más bien del "hombre" con el que se identifica San Pablo. San Pablo usa aquí el yo estilístico, para hacer más vivo el drama. Así piensa Huby, entre otros, y lo mismo dice Kuss: podemos pensar que Pablo no habla directamente de sí mismo, sino del hombre en sentido absoluto[57]. Habla, pues, del hombre, con el que se identifica, pero ¿de qué hombre?

Varias han sido las respuestas que se han dado a este respecto:

— Algunos, como Cornely[58], han pensado que Pablo des-

[52] S. LYONNET, *Libertad y ley nueva* (Salamanca ²1967) 54.
[53] Ibid.
[54] L. TURRADO, *Biblia comentada* VI (BAC, Madrid 1965) 305-306.
[55] M. J. LAGRANGE, *Épître aux romains* (Paris 1950) 176.
[56] Ibid., 166.
[57] O. KUSS, *Lettera ai romani* II (Brescia 1969) 19-20.
[58] R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas* I. *Epistola ad Romanos* (Paris 1896) 365.

cribe la situación del niño que llega a la adolescencia. El "yo" representaría a ese niño ignorante antes de la ley, y que al conocerla en su evolución juvenil le excita su concupiscencia adormecida, cayendo bajo el peso del pecado.

Pero esta explicación reduce enormemente la argumentación. El dramatismo de la escena, comenta Huby, va más allá de la experiencia juvenil [59]. En el texto no existe algún indicio que apoyara dicha teoría.

—Otros han pensado que San Pablo tiene presente la narración genesíaca del primer pecado. La ley sería el precepto de no comer del árbol prohibido. Después del pecado, el hombre experimenta por primera vez la concupiscencia. Así pensaron algunos Padres, como Teodoro de Mopsuestia, y autores de este siglo, como H. Holtzmann y Dibelius [60]. Los hechos se desarrollan como en el paraíso, describiendo una situación que siempre se renueva.

Pero el precepto en cuestión es el de la ley mosaica "no codiciarás" (Ex 20,17) y no el del Génesis, como comenta Huby.

—Otros autores, como Kümmel [61], piensan que en la interpretación de la perícopa se debe prescindir de la historia. Se trataría del hecho general de que la ley procura la ocasión al pecado para seducir al hombre y matarle. No es, dice Kuss [62], una reproducción de Gén 3, aunque nos hace pensar en él. El relato del Génesis no representa más que el caso singular de un hecho que se repite continuamente. Se trata de una tentación que induce a transgredir el precepto y del proceso psicológico a través del cual se llega a este resultado.

Huby, mostrándose de acuerdo con Kümmel en que el yo usado por Pablo responde a un procedimiento estilístico, observa, sin embargo, que San Pablo no prescinde del todo de la historia de la salvación. Es más, distingue tres etapas: la etapa previa a la ley, la etapa bajo la ley mosaica y la etapa de Cristo. Las palabras "yo no conocí el pecado sino por la ley" hacen referencia al estado de la humanidad, que antes de la promulgación de la ley no conocía, al menos con plena conciencia, la ley. San Pablo llega incluso a esquematizar,

[59] J. HUBY, *Epistola ai Romani. Nuova ed., a cura de S. Lyonnet* (Roma 1961) 207.

[60] El mismo P. Lagrange decía que no se trataba formalmente del primer hombre, pero Pablo había pensado en él al describir la escena de Rom 7,7-25 (o.c., 399).

[61] W. G. KÜMMEL, *Römer 7 und die Bekehrung Paulus* (Leipzig 1929) 118ss.

[62] O. KUSS, o.c., 26-27.

poniéndose del lado de las manifestaciones objetivas de Dios (la ley y Cristo) y prescindiendo de la etapa previa a la ley en la que existiría la conciencia personal. No estudia el tema desde la conciencia psicológica, sino que esquematiza estudiando la función de la ley dada por Dios y la redención de Cristo [63]. Como dice Turrado, no quiere decir Pablo que antes de la ley mosaica no hubiera pecado, pues para ello bastaba la ley natural impresa en el corazón del hombre; pero ahora prescinde de eso y se fija únicamente en el nuevo aspecto que toma el pecado al venir la ley [64]. ¿Qué ha ocurrido con la venida de la ley?

El primer efecto de la ley es el de informar sobre el pecado. Es la ley la que da el verdadero conocimiento del pecado (Rom 3,20) y hace de él una transgresión formal, una ofensa a Dios mismo, de modo que el hombre llega a tomar viva conciencia de su pecado como ofensa a Dios [65]. Aparte de que sin la ley es más difícil la recta función de la conciencia, fue la ley, añade Turrado [66], la que determinó con claridad el pecado, haciendo de él una auténtica transgresión formal. Como dice Kuss [67], la ley no es pecado, pero tiene con el pecado cierta relación en cuanto que sólo por la ley he conocido el pecado y ha hecho de mi pecado una transgresión formal. En este sentido, los pecados bajo el régimen de la ley son semejantes al pecado de Adán, pues también éste fue una transgresión formal [68].

De esta forma la ley se hace instrumento del pecado, en cuanto que lo desenmascara y lo hace transgresión formal. Con ella el pecado se manifiesta con toda su responsabilidad y en toda su gravedad. La ley viene a ejercer como una causalidad instrumental en cuanto que, por medio de ella y el conocimiento que procura, es como el hombre posee la luz necesaria para ser plenamente responsable de su pecado y merecer el castigo. Por ello presenta San Pablo la ley como un instrumento del que se sirve el pecado para vencer al hombre y matarlo [69].

Desde Adán a Moisés ha habido un período en el que, no habiendo ley, no ha habido tampoco transgresión formal, por lo que los hombres morían no en virtud de su transgresión,

[63] J. HUBY, o.c., 212.
[64] L. TURRADO, o.c., 307.
[65] J. HUBY, o.c., 214.
[66] L. TURRADO, o.c., 307.
[67] O. KUSS, o.c., 19.
[68] L. TURRADO, o.c., 307.
[69] J. HUBY, o.c., 217.

sino de la de Adán [70]. Habían pecado también, pero no habiendo sido pecados formales no fueron contabilizados, no incurrieron en el castigo normal que es la muerte [71]. Por eso leemos en San Pablo: "sin la ley el pecado está muerto" (Rom 7,8). El desorden fáctico no tenía el carácter virulento de una ofensa formal a Dios, y por ello no estaba bajo el castigo de la muerte, impuesta sólo por el pecado de transgresión.

Así que la ley es santa de suyo, pero por medio del pecado que habita en el hombre se manifiesta precisamente en contra de éste. En efecto, la ley es de suyo espiritual, pero "yo soy de carne" (Rom 7,14). Hay dos yoes: uno es el *yo* interior (Rom 7,22), que se complace en la ley, y otro el *yo* de carne, vendido al poder del pecado (Rom 7,14). Hay un *yo* recto, radicado en la razón, que aprueba la ley; pero el *yo* recto está dominado por el *yo* carnal, vendido al poder del pecado, que, como dijimos, no es otro que el pecado que ha entrado en el mundo en virtud de la transgresión de Adán. Como dice Kuss, la división está en que ya no es el *yo* el que obra, sino el pecado que habita en mí: "Privado de Cristo, no es ni mucho menos independiente; incluso queda reducido a hazmerreír del pecado que habita en él y lo domina" [72].

Se encuentra el hombre, por lo tanto, entre dos leyes: la ley de Dios, en la cual se complace la razón, y la ley carnal o ley de los miembros, que le encadena al pecado (Rom 7,23). La ley de Dios, en cuanto tal, no hace sino señalar el camino, pero no da la fuerza interior para seguirlo, de modo que a causa del *yo* carnal no hace sino aumentar el pecado [73]. Este es justamente el drama. ¡Desdichado de mí!

Ahora bien, lo que la ley no es capaz de hacer porque la carne se lo impide, lo ha realizado Dios enviando a su Hijo, que ha condenado el pecado en la carne a fin de que el mandamiento de la ley fuese cumplido en nosotros (Rom 8, 3-4). Sólo en Cristo puede el hombre vencer el pecado y, en consecuencia, cumplir la ley. El hombre no es verdaderamente libre sino en Cristo. Cuanto más se une el hombre a Cristo, más interior le resulta la ley divina. En otros lugares dirá

[70] El problema que se plantea Pablo en Rom 5,12ss es cómo la muerte, que es sanción por una transgresión formal, ha llegado a aquellos que entre Adán y Moisés no pudieron pecar de transgresión, pues no tenían ley. A ellos la muerte les ha llegado en virtud de la transgresión de Adán: "Con todo, reinó la muerte desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no pecaron con una transgresión semejante a la de Adán" (Rom 5,14).

[71] J. HUBY, o.c., 219.

[72] O. KUSS., o.c., 31-32.

[73] L. TURRADO, o.c., 309.

también Pablo: "revestíos de la armadura de Dios para que podáis manteneros de pie" (Ef 6,11), y leemos también en 1 Cor 15,57: "Gracias sean dadas a Dios, que nos dio la victoria por medio de nuestro Señor Jesucristo".

Pero no estando aún liberados en Cristo, necesitamos todavía la ley. Pablo mantiene los mandamientos del decálogo (Rom 13,9; Ef 6,2), pues no ha dicho nunca que el principio interior de la gracia dispense de los mandatos prácticos. Nuestra vida, aún inmadura, tiene que ser ayudada exteriormente; lo que ha cambiado es el principio interior. El hombre sin Cristo no puede cumplir la ley; es más, agrava su situación. Y como decíamos anteriormente, la impotencia del hombre no es sólo respecto de la ley mosaica, sino de la ley natural. El hombre con Cristo adquiere una libertad interior por la que interioriza en sí la ley, siendo ya capaz de cumplirla.

IV. SANTOS PADRES

Visto el testimonio de San Pablo sobre la situación del hombre ante la ley, expongamos, si bien brevemente, algunos testimonios de los Santos Padres sobre el tema.

En el mundo griego existía la persuasión de que las pasiones eran invencibles. Es famosa la frase de Ovidio: "Video meliora proboque, deteriora sequor" [74]. Más tarde el estoicismo conduciría a la persuasión de que el hombre es capaz de vencer el mal en sí. El sabio puede vencer todas las pasiones y por ello juzga ridículo pedir a los dioses la forma de vencer el mal [75].

Otra es la perspectiva del mundo cristiano, imbuido como está por la doctrina paulina de la debilidad de la carne y de la necesidad de la gracia redentora de Cristo. El cristiano no sólo le pide a Dios el perdón de los pecados, sino ayuda para vencer las batallas del mal, y da gracias a Dios cuando alcanza la victoria sobre el mismo. Es asimismo consciente de la necesidad que tiene de los sacramentos para evitar el pecado. Esto es tan patente en la mentalidad de los Padres, que no pretendemos aquí sino traer algún testimonio de los mismos.

Cipriano, por ejemplo, viene a ser testigo de la posibilidad de que el cristiano pueda vencer los pecados que anteriormente por sí mismo no podía vencer [76], y autoriza la absolu-

[74] *Metamorph.* 7,19-21.

[75] Cf. SÉNECA, *Ad Lucilium* 11,13.

[76] *Epist. ad Donatum* 3-4: PL 4,199ss.

ción para los lapsos con el fin de que puedan evitar un nuevo pecado de idolatría. Del mismo Cipriano es esta oración:

"Cuando pedimos no caer en la tentación, somos amonestados de nuestra debilidad y de nuestra insuficiencia. Rogamos así para que nadie se ensoberbezca y se atribuya nada a sí mismo con arrogancia" [77].

Por su parte, San Basilio, que recuerda que debemos atribuir a Dios nuestras victorias sobre el mal [78], se pregunta: "¿Quién puede proseguir la batalla ante el diablo de no ser que, refugiándose bajo la protección del Emperador, podamos herir por la fe que en él reside a nuestro enemigo?" [79].

Dos homilías sobre la oración atribuidas a San Juan Crisóstomo [80] vienen a recalcar, por su lado, que la oración es absolutamente necesaria para llevar una vida humana digna: "Que sea absolutamente imposible llevar una vida virtuosa sin oración es algo de todos conocido. Pues ¿cómo va a cultivar alguien la virtud si no se acerca suplicante y con asiduidad a aquel que la procura y la concede?" [81].

Oigamos también el testimonio de Inocencio I en su carta a los Padres del concilio de Cartago: "A no ser que la gracia implorada con persistente oración descienda sobre nosotros, de ningún modo intentaremos vencer los errores de la ruina terrestre y del cuerpo mundano, pues sólo somos capaces de resistir no por el libre albedrío, sino por el auxilio de Dios" [82]. A los Padres del concilio de Milevi escribe también: "El hombre, privado de la gracia, no puede sino sucumbir a los lazos del demonio" [83].

Naturalmente, el que más ha desarrollado el tema es San Agustín en su oposición a Pelagio; postura que ya hemos tenido ocasión de presentar y que ha dejado a la posteridad frases tan contundentes y lapidarias como ésta: "Sin la ayuda de Dios no podemos, con la libertad humana, superar las tentaciones de la vida" [84].

Se podrían multiplicar los testimonios de los Padres, pero este tema es tan aceptado y común en todos ellos, que realmente no tiene mayor interés el confirmar con su doctrina este punto.

[77] *De orat. dom.* 26: PL 4,537.
[78] *Hom. in Ps.* 32: PG 29,328-329.
[79] Ibid.: PG 29,328.
[80] PG 50,775-786.
[81] PG 50,777.
[82] *In Epist. ad PP. Conc. Carth.* 4: PL 20,585.
[83] PL 20,591.
[84] *Enarr. in Ps.* 89,4: PL 37,1142.

V. EL TESTIMONIO DE LA LITURGIA

Es oportuno el recurso a la liturgia, como lugar teológico que es, en orden a instruirnos sobre la fe de la Iglesia. Es inevitable que en la oración de la Iglesia se manifieste la conciencia que tiene el cristiano de su impotencia para cumplir el bien. De nuevo no pretendemos hacer un estudio exhaustivo del tema; nos basta con algunos testimonios.

Después de la recitación del padrenuestro, en el embolismo que prolonga las peticiones del mismo pedimos: "Líbranos, Señor, de todos los males y concédenos la paz en nuestros días, para que, ayudados por tu misericordia, vivamos siempre libres de pecado y protegidos de toda perturbación".

Un simple recorrido por las oraciones-colecta de los domingos del tiempo ordinario nos permite constatar que la oración para evitar el pecado es una constante. Las colectas de los domingos 3.°, 7.°, 10.°, 11.°, 16.°, 21.°, 22.°, 25.°, 28.°, 29.°, 32.° del tiempo ordinario testimonian lo que estamos diciendo. A modo de ejemplo, veamos algunas:

Colecta del domingo 10.°: "Oh Dios, fuente de todo bien, escucha sin cesar nuestras súplicas; y concédenos, inspirados por ti, pensar lo que es recto y cumplirlo con tu ayuda".

Colecta del domingo 11.°: "Oh Dios, fuerza de los que en ti esperan, escucha nuestras súplicas; y pues el hombre es frágil y sin ti nada puede, concédenos la ayuda de tu gracia para guardar tus mandamientos y agradarte con nuestras acciones y deseos".

Colecta del domingo 28.°: "Te pedimos, Señor, que tu gracia continuamente nos preceda y acompañe, de manera que estemos dispuestos a obrar siempre el bien".

Terminamos este breve testimonio con la secuencia de Pentecostés: "Oh luz santísima, llena lo más íntimo de los corazones de tus fieles; sin tu ayuda nada hay en el hombre que sea inocente..."

VI. MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Hemos visto a propósito del tema el Magisterio del tiempo de la controversia pelagiana; pero puede ser oportuno recordar el testimonio de un Magisterio actual como el del Vaticano II. Este concilio, en su constitución *Gaudium et spes,* ha presentado una antropología, una visión del hombre contemporáneo afectado por los éxitos y desequilibrios del mundo moderno, al tiempo que desde los ojos de la fe presentaba la

profundidad trascendente del hombre, imagen de Dios, herido por el pecado y restaurado en Cristo.

En la línea de nuestro capítulo actual, dice el concilio que siente el hombre la división dentro de sí mismo (GS 10). Esta división es fruto del pecado original, dice la revelación, y es una división que el hombre corrobora con su propia experiencia: "El hombre, en efecto, cuando examina su corazón, comprueba su inclinación al mal y se siente anegado por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador. Al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como a su principio, rompe el hombre la debida subordinación al fin último y también su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

Es esto lo que explica la división interna del hombre. Toda la vida humana, la individual y la colectiva, se presenta como lucha, y por cierto dramática, entre el bien y el mal, entre la luz y las tinieblas. Más todavía: el hombre se nota incapaz de domeñar con eficacia por sí solo los ataques del mal, hasta el punto de sentirse como aherrojado entre cadenas. Pero el Señor vino en persona para librar y vigorizar al hombre, renovándole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (Jn 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado" (GS 13).

GS 37 viene a decir también que el hombre, en medio de la batalla contra el pecado, ha de luchar continuamente; y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad de sí mismo.

VII. CONCLUSION

A lo largo de todo este capítulo hemos podido constatar que la tesis pelagiana de la capacidad absoluta que tiene el hombre para obrar el bien no se sustenta ni en el testimonio bíblico ni en la tradición de la Iglesia, ampliamente desarrollada a partir del debate del siglo v, pero ya presente anteriormente.

El problema que ahora se suscita es si la condición del hombre, tras el pecado original, es tal que realmente no pueda hacer nada bueno. Dicho de otra forma, si su razón y su libertad han quedado tan deterioradas que el hombre, sin la gracia, no pueda concebir pensamiento bueno alguno ni obrar obra buena alguna. Esta fue la tesis de los reformadores y del movimiento que, comenzando en Bayo, culmina en el jansenismo.

La doctrina de la gracia se ha desarrollado así de forma dialéctica, respondiendo en un caso al extremo pelagiano y en otro al extremo representado por la Reforma. Por eso las afirmaciones hechas a lo largo de este capítulo en orden a la necesidad que tiene el hombre de la gracia para obrar el bien deben ser completadas con el siguiente, dedicado a la libertad del hombre, no destruida por el pecado original y por ello capaz de hacer obras buenas. La teología y la fe católicas dirán que el hombre, herido por el pecado original, puede cumplir buenas obras, pero no puede seguir en todo el dictamen de la ley natural.

Al final habrá que lograr la síntesis adecuada en el recto equilibrio que la antropología católica ha mantenido entre Pelagio y la Reforma, y habrá que buscar la razón última que nos permita comprender cómo el hombre, sin la gracia, puede de suyo hacer obras buenas y tener conocimientos rectos de Dios y del deber moral, sin que pueda cumplir todas las exigencias de la ley y mantenerse largo tiempo sin sucumbir a la fuerza disgregadora de la concupiscencia, cayendo en el pecado. Sólo la gracia de Cristo le permitirá la integración perfecta de todas sus facultades y podrá así liberar plenamente su libertad.

CAPÍTULO III

LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Si San Agustín había mantenido la necesidad de la gracia ante la situación del hombre caído en el pecado original, la Reforma y el movimiento surgido con Bayo y el jansenismo llegarán a posiciones extremas, negando el libre albedrío del hombre. La situación del hombre tras el pecado original es de total corrupción; por ello la libertad humana es un mero título, vacío de contenido, y en consecuencia el hombre no podrá cooperar con la gracia.

Esta será la ocasión para que la Iglesia mantenga explícitamente la bondad de la naturaleza humana en su justa medida y defienda la capacidad de la razón y de la libertad humanas, heridas por el pecado, pero no corrompidas, y por ello capaces de actos buenos.

Con la Reforma protestante la doctrina del pecado original cobra un relieve de primera magnitud. Toda la antropología y toda la doctrina de la gracia de los reformadores está condicionada por la concepción del pecado original y la perversión del hombre a consecuencia del mismo.

I. LUTERO [1]

No vamos a hacer aquí toda la exposición de la doctrina luterana sobre la justificación, pues nuestra intención, por el

[1] G. BAVAUD, *La doctrine de la justification d'après St. Augustin et la Réforme:* Rev-Étud.Aug. 5 (1969) 21-32; O. H. PESCH, *Freiheitsbegriff und Freiheitslehre bei Thomas von Aquin und Luther:* Cath. 17 (1963) 197-244; ID., *Die Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Thomas von Aquin* (Mainz 1967); E. SCHLINCK, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (München 1948³) 116-118; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 3 (Erlangen ³1917) 650-653; CH. BOYER, *Luther, sa doctrine* (Rome 1970); J. RIVIÈRE, *Justification. La doctrine de la justification à l'époque de la Réforme:* DTC 8,2131-3154; H. KÖSTER, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Reformation bis zur Gegenwart,* en M. SCHMAUS-A. GRILLMEIER-L. SCHEFFCZYK, *Handbuch der Dogmengeschichte* II/3c (Freiburg 1982); W. BRAUN, *Die Bedeutung der Konkupis-*

momento, es la de exponer solamente su concepción del libre albedrío.

Es sabido que Lutero llegó a identificar formalmente el pecado original con la concupiscencia y a negar el libre albedrío del hombre, manteniendo que el pecado original permanece en él después del bautismo. Podríamos decir que Lutero, con su antropología, se coloca en los antípodas de Pelagio como contrapunto total y absoluto de su optimismo antropológico.

La posición de Lutero al respecto está motivada por varias causas. Una primera la encontramos en su formación nominalista. En el seno del nominalismo se disuelve la lógica de las razones intrínsecas, para caer en un extrinsecismo que apela a la potencia absoluta de Dios como último criterio de su acción, aunque subsista la contradicción interna. Por ello en Lutero asistimos a la paradoja de pensar que el hombre queda justificado de una forma totalmente extrínseca, sin que afecte a la interioridad humana. Esta influencia nominalista es clara en Lutero [2]. Recuerda Fransen [3] que Lutero se formó en la universidad de Erfurt, en un clima nominalista. Después de la entrada en la Orden de los agustinos, asistió a las clases de teología que se daban en el estudio general de la Orden en la misma ciudad. Allí influía decisivamente Juan Wathin, discípulo en otro tiempo de G. Biel en Tubinga.

Pero es, sobre todo, en el orden interior de la experiencia donde hay que buscar la causa principal de su pensamiento [4]. No se podrá decir que es la causa única, pero sí la principal y decisiva, determinante en el nacimiento de su pensamiento.

zenz in Luthers Leben und Lehre (Berlin 1908); P. ALTHAUS, *Die Theologie M. Luthers* (Gütersloh 1962); J. LORTZ, *Luthers Römerbriefvorlesung:* Trier.Theol.Zeit. 71 (1962) 129-153; H. ECHTERNACH, *Die lutherische Erbsündenlehre als ökumenische Verheissung* (Amsterdam 1973); H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen:* Beiträge zur ökum. Theol. 1 (München 1967); R. HERMANN, *Luthers Rechtfertigunsgedanke und seine Bedeutung für unsere Zeit:* Zeit.Syst.Theol. 21 (1950) 267-292; M. LACKMANN, *Zum reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Stuttgar 1953); E. WOLF, *Die Rechtfertigunslehre als Mitte und Grenze reformatorischen Theologie:* Evan.Theol. 9 (1950) 298-308; K. D. SCHMIDT, *Lutherische und katholische Rechtfertigungslehre* (Lüneburg 1946); TH. BEER, *Dei Augastganspositionen der lutherischen und katholischen Lehre von der Rechfertigung:* Münch.Theol.Zeit. 18 (1967) 189-204; G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre* (Namur, Paris 1981); H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966).

[2] J. RIVIÈRE, o.c., 2135.

[3] P. FRANSEN, o.c., 667.

[4] CH. BOYER, o.c., 15.

La teología de Lutero es fruto de experiencias personales e íntimas [5].

Lutero vivió una experiencia análoga a la de Pablo: "yo no puedo cumplir la ley". Dejemos a los historiadores el problema de determinar la relación exacta de sus convicciones teológicas y su experiencia íntima y moral. Lo que está claro es que el fraile de Wittenberg vivió una vida de angustia ante la incertidumbre de su salvación; incertidumbre de la que le vendría a aliviar la experiencia de la torre que tuvo en el convento de Wittenberg.

En 1545, un año antes de su muerte, escribe un prólogo para el primer volumen de la edición de sus obras compuestas en latín, y describe así su experiencia:

«En el momento en que por la misericordia de Dios, meditando día y noche, consideré la conexión de estas palabras, a saber: *la justicia de Dios se revela en él como está escrito: el justo vive de la fe,* comencé a considerar que la justicia de Dios es aquella por la cual el justo vive por el don de la fe, es decir, por la fe, y que el sentido era que la justicia de Dios se revela por el evangelio; la justicia pasiva en virtud de la cual el Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito: *el justo vive por la fe.* Desde entonces, cuanto más había odiado esta palabra de "justicia de Dios", tanto más ahora yo la amaba y la encontraba dulce. Y así este pasaje de Pablo fue para mí la puerta del paraíso» [6].

A partir de ese momento, Lutero se dio a la lectura de San Agustín para corroborar con él que el concepto de justicia en el Nuevo Testamento es efectivamente el del don de Dios por el que, libre y gratuitamente, nos hace justos en virtud de los méritos de Cristo y no de las obras del hombre [7]. Es también verdad que Lutero quería leer en San Agustín lo que éste no había dicho, como lo referente a la corrupción total del libre albedrío, la incapacidad de realizar bien alguno y la justificación extrínseca [8]. La experiencia de Lutero le conducía a la afirmación de que el hombre había perdido en sí la imagen de Dios, corrompida por el pecado original; que, en consecuencia, el hombre no puede cooperar con la gracia, y que la justicia divina es extrínseca al hombre, en el sentido de que Dios no puede sino cubrir desde fuera, extrínsecamente, a un hombre que, en el fondo, sigue siendo pecado y corrupción.

[5] J. Paquier, *Luther:* DTC 9,1217.
[6] Weimar 54,186.
[7] Ch. Boyer, o.c., 17ss.
[8] Ibid.

Tesis fundamental de Lutero es que el pecado original, identificado con la concupiscencia, permanece en el hombre, aunque no se le imputa debido a la fe en Dios. En su comentario a la carta a los Romanos es donde identifica el pecado original con la concupiscencia. Le parece una sutileza escolástica el identificar el pecado original con la privación de la gracia. No, el pecado original es mucho más dramático: "Es la privación entera y universal de rectitud y del poder para el bien en todas las energías, tanto del cuerpo como del alma, en el hombre entero, tanto interior como exterior. Además, es la inclinación misma al mal, la náusea para el bien, la repugnancia de la luz y de la sabiduría, el amor del error y de las tinieblas, la huida y la abominación de las buenas obras... Es el incentivo, la ley de la carne, la ley de los miembros" [9].

El hombre es por ello intrínsecamente pecado; lo que ocurre es que Dios no se lo imputa: "El pecado que Dios perdona por su misericordia, no imputándolo a aquellos que le reconocen y le confiesan, y le odian, y le piden ser curados por él" [10]. Basándose en un texto de San Agustín (*De nuptiis et conc.* 1,25) [11], en el que decía el santo que la concupiscencia de la carne es perdonada en el bautismo no porque deje de existir, sino porque no se imputa como pecado, ahora Lutero dice (colocando "pecado" donde Agustín decía "concupiscencia"): "El pecado es perdonado por el bautismo no en el sentido de que deje de existir, sino en el sentido de que no es imputado" [12].

El hombre, pues, debe renunciar a salir de su pecado, a ocuparse de sí mismo; lo único que puede hacer es abandonarse en Dios. Dios no puede cambiar su corazón, pero puede cerrar los ojos. El pecado perdurará, pero no será imputado. Por ello es inútil preocuparse por las obras. El hombre no puede merecer ante Dios. La gracia es la certeza de un Dios que mira al hombre pecador como si fuera justo y lo tiene por santo a causa de los méritos de Cristo [13]. El pecado original permanece en el hombre después del bautismo, identificado con la concupiscencia, que no se borra. Por ello, Dios cubre con su misericordia al que en el fondo sigue siendo pecado; es por la fe como el hombre se abandona a las manos de Dios; de ahí que el hombre tiene la convicción

[9] Weimar 56,312-313.
[10] Weimar 56,271.
[11] *De nuptiis et conc.* 1,25; PL 44,430.
[12] Weimar 56,273-274.
[13] H. RONDET, o.c., 217.

de que Dios está con él y de este modo queda justificado. Como dice Rivière[14], "la teoría de la justificación por la fe se ha formado en el espíritu de Lutero para remediar una profunda crisis de su alma. Es una construcción teológica inspirada por el sentimiento de angustia moral y que no cesará de ser alimentada por ella".

La doctrina sobre la libertad

Fue Erasmo, que en un principio había simpatizado con el monje agustino en cuanto que éste fustigaba ciertos defectos de la Iglesia que también reprendía el humanista de Rotterdam, el que más hondamente sintió la posición de Lutero en torno a la libertad. Erasmo, humanista él y conocedor de la Biblia, no podía aceptar el concepto totalmente peyorativo que Lutero presentaba del hombre y la negación total de la libertad.

En 1524, mientras Erasmo componía su *Diatriba,* Lutero, que temía la entrada en batalla del gran humanista, se anticipó escribiéndole una carta que era al mismo tiempo de respeto y de amenaza. Lutero temía a Erasmo por su cultura y por el prestigio de que gozaba. Erasmo publicó sus reparos al concepto luterano de libertad, y Lutero contestó con su *De servo arbitrio,* en el que consolidaba definitivamente, con su estilo áspero y polémico, el principio de que el hombre, corrompido por el pecado original, no goza de libre albedrío. ¿Cuáles son las razones de Lutero para negar la libertad del hombre?

—La razón fundamental es, sin duda, la corrupción del hombre por el pecado original: "Si creemos que el pecado original ha corrompido nuestra naturaleza en tal grado que incluso los que están ayudados por el Espíritu experimentan ingentes dificultades para obrar el bien, es claro que los que no poseen este Espíritu no tienen ninguna posibilidad de inclinarse al bien, sino que únicamente pueden querer el mal"[15].

—Otra razón de importancia es, según él, la Biblia, particularmente la doctrina de San Pablo a los romanos, que representa al hombre como un ser impotente ante la ley, incapaz de hacer obra buena alguna. La misma historia de la salvación es una historia de pecado constante y pertinaz[16].

[14] J. RIVIÈRE, o.c., 2134.
[15] Weimar 18,786.
[16] Ibid.

—Hay también una razón cristológica: si creemos que Cristo ha redimido al hombre, hemos de admitir que estaba totalmente perdido [17].

—Finalmente, hay también una razón filosófica: la presciencia absoluta que Dios tiene de todos los actos humanos es algo que niega la existencia de la libertad en la criatura [18].

Es así como el hombre está determinado por una necesidad intrínseca en su voluntad. La voluntad humana es como un jumento: cuando está sentado por Dios obra bien, cuando está sentado por Satanás obra mal, y el hombre no puede elegir entre lo uno y lo otro [19].

Sí, existe una libertad humana para los negocios, pero no es una libertad para obrar el bien. La libertad es un título sin realidad, sin contenido («liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo») [20].

He aquí la mayor negación de la libertad humana que haya conocido la historia. Y Lutero lo hizo por motivos teológicos: sólo Dios puede salvar al hombre, que de suyo no puede nada, corrompido como está por el pecado original. Lutero pretendía conseguir la certeza de su salvación, la seguridad y la paz de la conciencia; seguridad que en realidad nunca consiguió, pues, como anota sagazmente E. Fromm, hasta sus últimos días tuvo accesos de duda, porque en el fondo quería eliminar la duda por la eliminación del yo [21].

[17] "Ita si credimus Satanam esse principem mundi, Christi regno totis viribus perpetuo insidiantem et pugnantem, ut captivos homines non dimittat, nisi divina spiritus virtute pulsus, iterum patet nullum esse posse liberum arbitrium" (Weimar 18,786). También leemos en la misma obra: "Si credimus Christum redimisse homines per saguinem suum, totum hominem fateri cogimur fuisse perditum, aliqui Christum fatemur vel superfluum vel partis vilissimae redemptorem, quod est blasfemum et sacrilegum" (ibid., 786).

[18] "Si enim credimus verum esse quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione, deinde nihil fieri nisi ipso volente, id quod ipsa ratio cogitur concedere, simul ipsa ratione teste nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura" (ibid., 786).

[19] "Sic humana voluntas in medio posita est, seu jumentum, si insiderit Deus, vult et vadit quo vult Deus, ut Psalmus dicit: factus sum jumentum et ego semper tecum (Ps 72,32). Si insiderit Satan, vult et vadit quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem correre aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum ponitu-obtinendum et possedendum" (ibid., 635).

[20] Weimar 1,354.

[21] E. FROMM, *El miedo a la libertad* (Barcelona 1982) 101.

II. CALVINO [22]

El pensamiento de Calvino no está determinado, como en el caso de Lutero, por una experiencia personal; pero su concepción del pecado original es en el fondo la misma, por lo que su doctrina en torno a la libertad conducirá a conclusiones parecidas.

Como dice Baudrillant [23], Calvino, al igual que Lutero, ha confundido el orden natural de la creación y el sobrenatural de la elevación. Todos los dones conferidos por Dios en el paraíso formaban parte de la esencia humana. Por ello la pérdida de tales dones supone la corrupción de la naturaleza humana. Dice así Calvino: "Lo que hay de más noble y más laudable en nuestras almas no sólo está lastimado y dañado, sino totalmente corrompido, por muy digno que parezca, de modo que no sólo necesita de oración, sino que es menester que revista una nueva naturaleza" [24].

Al igual que Lutero, Calvino identifica el pecado original con la concupiscencia, de modo que el hombre por sí mismo no es más que concupiscencia. En consecuencia, el hombre no es libre, y por ello todos los actos que haga son pecado: "Pienso que hemos probado totalmente cómo el hombre está totalmente cautivo bajo el yugo del pecado, que no puede por su propia naturaleza ni desear el bien en su voluntad ni aplicarse a él" [25].

Calvino desarrolla más que Lutero el predestinacionismo, conclusión inevitable en ambos, toda vez que se niega la libertad humana. Lutero había afirmado: "Es sobre todo necesario y saludable para el cristiano saber que Dios no conoce nada de manera contingente, sino que por una voluntad inmutable, eterna e infalible prevé, dispone y hace todas las cosas" [26]. Como dice Boyer [27], cuando Lutero trata de la predestinación, invoca la presciencia y el poder divinos. Atribuye a la presciencia de Dios el conocimiento del acto futuro, y a su poder la realización de dicho acto. No cree posible la

[22] A. M. SCHMIDT, *J. Calvin et la tradition calvinienne* (Paris 1957); F. WENDEL, *Calvin, sources et évolution de la pensée religieuse* (Paris 1950); W. A. HAUCK, *Sünde und Erbsünde nach Calvin* (Heidelberg 1938); T. F. TORRANCE, *Calvin's doctrine of Man* (London 1949).

[23] A. BAUDRILLANT, *Calvin:* DTC 2,1400ss.

[24] *Ins. Rel. Chr.* 2,1,19; *Opera omnia* (Ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS [1865]) III 294.

[25] *Ins. Rel. Chr.* 2,4,1; *Opera omnia* III 353.

[26] Weimar 18,615.

[27] CH. BOYER, o.c., 94.

presciencia en caso de un acto libre del hombre. Por ello el orden es éste: Dios concibe *ab aeterno* el orden del mundo; decreta crearlo y lo realiza en el tiempo, lo cual es sólo posible negando la libertad de lo creado.

Calvino, por su lado, enseña que Dios, antes de los tiempos, ha decretado de una manera inmutable que los hombres estarán predestinados a manifestar su gloria: unos, por la elección gratuita; otros, mucho más numerosos, por la condenación [28]. Dice así Calvino: "Predestinación: el consejo eterno de Dios, por el cual ha determinado lo que quería hacer de cada hombre. Pues no los crea a todos en la misma condición, sino que ordena a unos a la vida eterna, a otros a la eterna condenación. Así, según el fin para el que es creado el hombre, decimos que está predestinado a la muerte o a la vida" [29].

El mismo Adán estaba predestinado a pecar. La Escritura habla de la voluntad salvífica universal de Dios; pero hay que distinguir una *vocatio generalis* y una *vocatio specialis*. Dios llama a todos a la salvación por la predicación exterior, pero no mueve eficazmente y de manera definitiva más que a los corazones de los predestinados. Las acciones de los predestinados son siempre buenas; las de los demás están siempre infectadas de pecado. El decreto divino que marca la suerte eterna de los hombres precede a toda consideración de mérito o demérito [30].

III. LA RESPUESTA DE TRENTO

No entramos ahora en el estudio completo del texto y de la redacción del decreto de justificación en Trento, porque lo haremos a la hora de hablar de la justificación en sí misma. Aquí sólo nos interesa el tema del libre albedrío.

Ciertamente, entre los errores señalados por los Padres conciliares hay uno relativo al libre albedrío: "Después del pecado de Adán, el libre albedrío es algo puramente nominal; más aún: un nombre que no significa nada. Dios obra todo

[28] *Ins. Rel. Chr.* 3,21,1ss; *Opera omnia* III 454ss.

[29] "Prédestination: le conseil éternel de Dieu, par lequel il a determiné ce qu'il voulait faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie" (*Ins. Rel. Chr.* 3,21,5; *Opera omnia* III 465.

[30] *Ins. Rel. Chr.* 3,21,6-7; *Opera omnia* III 464ss.

en la justificación; nosotros no cooperamos para nada, sino que somos puros sujetos pasivos" [31].

La respuesta del concilio contra dicho error aparece ya en el capítulo primero que hemos expuesto a propósito de la crisis pelagiana. El concilio toma en él una postura clara tanto contra el pelagianismo como frente a la Reforma. Hablando de la postración que padece la humanidad toda a causa del pecado original, hechos inmundos los hombres, hijos de la ira, esclavos del pecado y del poder del diablo, dice el concilio, sin embargo: "En ellos de ningún modo se halla extinguido el libre albedrío, aunque sí atenuado en sus fuerzas e inclinado" (D 1521).

Esta es la postura básica del concilio, que la mantendrá a lo largo de todo el decreto. El hombre, tras el pecado original, no ha quedado corrompido en sus fuerzas naturales, aunque éstas han quedado dañadas y disminuidas. Así lo define en el capítulo primero, pues la intención del concilio es definir la doctrina de los mismos capítulos, como se desprende del estudio pormenorizado que se hizo de ellos, al contrario de lo que ocurrió en otras sesiones, que se centraron en los cánones.

El concilio aborda también el tema de la libertad cuando defiende, contra las tesis reformadoras, que el hombre, tras el pecado original, coopera libremente con la gracia. Dice el concilio que el principio mismo de la justificación es don de Dios, y añade: "Así toca Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, pero de forma que el hombre no esté inactivo totalmente al recibir esa inspiración, puesto que puede rechazarla; y, sin embargo, sin la gracia divina es incapaz de moverse con su voluntad libre hacia la justicia (can.3). Por esto cuando en la Sagrada Escritura se dice: *Convertíos en mí y yo me convertiré a vosotros* (Zac 1,3), se nos recuerda nuestra libertad; cuando respondemos: *Conviértenos, Señor, a ti y nos convertiremos* (Lam 5,21), confesamos que la gracia de Dios va delante de nosotros" (cap.5; D 1525).

En conexión con esta doctrina de los capítulos dicen los cánones correspondientes:

Canon 4: "Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, en nada coopera cuando consiente al impulso de Dios, que le llama para que se disponga y prepare a obtener la gracia de la justificación; y que no puede rehusar su consentimiento si quiere, sino que a la

[31] CT 5,281-282.

manera de un ser inanimado no hace absolutamente nada y se comporta de un modo meramente pasivo, sea anatema" (D 1553).

Canon 5: "Si alguno dijere que el libre albedrío se perdió y se extinguió después del pecado de Adán, o que es una realidad solamente verbal, más aún, un título sin realidad, una ficción, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema" (D 1555).

El canon 6 condena también a quien piensa que es Dios el que en el hombre obra tanto las buenas como las malas obras (D 1556). Está en el hombre, dice el concilio, el hacer malos sus pasos. Asimismo, el canon 7 define, contra lo mantenido por Lutero, que es falsa la doctrina que enseña la corrupción total de la voluntad, como si todas las acciones que el hombre obra de sí fueran pecado (D 1557). El hombre antes de la justificación no peca en todos sus actos.

IV. LA DOCTRINA DE BAYO [32]

La existencia de la libertad humana había quedado ya clara en el concilio de Trento en un adecuado equilibrio y armonización con la gracia. Sin embargo, el problema habría de renacer de nuevo cuando, de la mano esta vez de Bayo, se dio inicio a una controversia que proseguiría, en términos parecidos, en la confrontación con Jansenio.

Todo este movimiento tiene un impulso claro y un método definido. Su impulso nace como reacción a lo que ellos creen es el olvido de la situación trágica del hombre tras el pecado original, y su método es un retorno a San Agustín, considerado prácticamente como único maestro de la gracia y al que interpretan frecuentemente de un modo ahistórico y unilateral.

Bayo (1513-1589) era profesor de teología en la universi-

[32] F. X. JANSEN, *Baïus et le baïanisme* (Louvain 1927); LE BACHELET, *Baïus:* DTC 2,38-111; F. LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baïus au synode de Pistoie* (Fontaine-Evêque 1937); J. ORCIBAL, *De Baïus à Jansénius: le Comma Piarum:* Rev.Scien.Rel. 36 (1962) 115-139; M. ROCA, *Documentos inéditos en torno a M. Bayo:* Anthologica Annua I (1953) 303-476; M. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* (Paris 1965); A. GAUDEL, *Péché originel:* DTC 12,531-540; H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 241-259; E. BOISSARD, *Note sur le sens "propre et rigoureux" de certaines propositions de Baïus:* Rech.Scien.Rel. 36 (1942) 140-153; R. GUELLY, *L'évolution des methodes théologiques à Louvain d'Erasme a Jansénius:* Rev.Hist.Eccl. 37 (1941) 31-144; H. DE LUBAC, *Surnaturel* (Paris 1946).

dad de Lovaina y fue enviado como teólogo al concilio de Trento, tomando parte en las últimas sesiones. Su método teológico suponía una ruptura con el de la escolástica. Carecía de talante filosófico y propendía, en vistas al diálogo con los protestantes, a una teología de método positivo que estudiaba la Biblia y a los Padres, particularmente a San Agustín, al que habría de interpretar en ocasiones fuera de contexto y absolutizando frases que en el obispo de Hipona no tenían un sentido definido [33]. No tenía el sentido suficientemente histórico para interpretar adecuadamente a San Agustín; de modo que él, y posteriormente Jansenio, vendrán a representar un agustinismo anacrónico.

En una carta fechada en 1569 describe su método teológico como una vuelta a la Sagrada Escritura y a los Padres, especialmente a San Agustín, pretendiendo prácticamente que en el santo de Hipona se encuentra ya todo lo que se puede decir de la gracia en una síntesis definitiva [34]. No simpatiza en absoluto con Santo Tomás, el cual se dedicó fundamentalmente al estudio de la gracia elevante y habitual, que Bayo ignora prácticamente por sistema. Bayo ignora propiamente el estudio del estado de gracia para fijarse en el hombre caído, que necesita de la gracia en orden a superar la condición de pecado y poder así realizar las virtudes [35]. La gracia más que un hábito es la misma actividad buena bajo el impulso del Espíritu Santo. Como recuerda Fransen [36], Bayo no rechaza la gracia santificante, pero no le da significado alguno. Con lenguaje nuestro, diríamos que le interesa sobre todo la gracia actual con la que el hombre pueda obrar moralmente, y esto en su dimensión sanante.

Bayo hace su reflexión teniendo en cuenta la existencia del pecado original y el estado primitivo del hombre. Al estado de justicia primitiva que comprendía la gracia y los dones preternaturales lo llama Bayo integridad y, según dice, tales dones se deben no a una exaltación indebida de la naturaleza humana, sino a la condición natural del hombre [37]. Hay que llamar "natural" a todo lo que se posee por nacimiento [38]. No es que los dones mencionados fueran naturales en el sentido de que fueran causados por la naturaleza, pero

[33] A. GAUDEL, o.c., 531.
[34] Cf. obras de Bayo en ed. GERBERON (Colonia 1606) 2,124ss.
[35] H. RONDET, o.c., 244.
[36] P. FRANSEN, o.c., 717.
[37] *De prima hominis iustitia et virtutibus impiorum* (1566) 4.
[38] Ibid., 15.

pueden ser llamados naturales porque la naturaleza sin ellos se convierte en mala. De ahí que sean exigidos por la naturaleza humana, de modo que ésta no podía haber sido creada sin ellos. Como dice De Lubac, Bayo naturaliza lo sobrenatural [39]. Hace de la situación histórica y de hecho que tuvo Adán una situación de derecho.

Por esto, una vez que Adán perdió sus dones, a sus descendientes les transmitió una naturaleza corrompida, de modo que el optimismo radical que Bayo tiene del estado de justicia original se trueca en pesimismo radical al referirse a la naturaleza corrompida que Adán transmite a la posteridad.

De aquí surge la defensa de la impotencia radical de la voluntad caída y la negación de la libertad de elección. El hombre caído es incapaz de cualquier bien sin la gracia de Cristo. Sólo un pelagiano, dice, puede afirmar lo contrario [40]. Todas las obras de los paganos son pecado, y las virtudes de los filósofos, vicios disfrazados [41].

Identifica Bayo el pecado original con la concupiscencia, y si tenemos en cuenta que para él la voluntariedad no es un elemento esencial del pecado, la misma concupiscencia o corrupción de la naturaleza que heredamos de Adán es en sí misma pecado. Se pregunta Bayo cómo la concupiscencia, que es natural en el hombre y en los animales, es pecado en el hombre; y contesta diciendo, de acuerdo con sus principios, que la inmunidad de la concupiscencia era algo debido a la naturaleza. Por ello, la concupiscencia es una perversión punitiva [42]. La concupiscencia es pecado no sólo cuando se consiente en ella, sino en sí misma, como inclinación al mal, porque el mismo deseo de la concupiscencia va contra el precepto divino: «non concupisces» [43].

De aquí deduce Bayo la imposibilidad total de la libertad caída para obrar el bien. Todas las acciones de los infieles son pecado. No sólo no hay posibilidad de hacer un acto salvífico, sino que no existe capacidad para hacer bien alguno de tipo moral.

En su obra *De libero arbitrio* sigue exponiendo su concepción de la libertad humana. Cierto que no podemos atribuir a Dios, como hacen los reformadores en virtud de su princi-

[39] H. DE LUBAC, *Deux augustinismes fourvoyés:* Rech.Scien.Rel. 21 (1931) 430.

[40] *De iustitia* 8.

[41] Ibid., 5.

[42] *De peccato originis* 5.

[43] Ibid., 11.

pio predestinacionista, los pecados del hombre. Los hombres pecan voluntariamente, pero esto no significa que pequen libremente. Cuando peca, el hombre peca siguiendo una inclinación que le agrada, pero totalmente dominado por ella. A diferencia de Adán, los hombres nacen siervos de la concupiscencia, que les inclina inevitablemente al pecado [44]. El hombre no tiene libertad de necesidad frente al pecado, sino que viene a ser esclavo del mismo. Esta esclavitud no deriva de una coacción interna, sino de la inclinación irresistible de la concupiscencia, que le hace encontrar placer en el pecado y de la que no puede librarse sino por la gracia.

En consecuencia, el hombre se encuentra en este dilema: o está bajo el dominio de la gracia y del amor recto, en virtud del Espíritu Santo, o está dominado por la concupiscencia y el amor terreno, y en este caso todas sus acciones son pecado. Este es el dilema. Tras el pecado original no hay sustrato natural bueno con el que el hombre pueda hacer acciones naturalmente buenas.

Condenación de Bayo

Ya en 1552 comenzaron las primeras quejas contra Bayo. En 1560 la Sorbona condenó 18 proposiciones suyas; pero fue sobre todo Pío V el que el 1 de octubre de 1567 condenó 79 proposiciones de Bayo en la bula *Ex omnibus afflictionibus,* bula que fue confirmada más tarde por Gregorio XIII mediante la bula *Provisionis nostrae* (29 de mayo de 1579).

Parece ser que las proposiciones condenadas por Pío V lo están en el sentido en que Bayo las entendía y también están condenadas globalmente, sin especificar qué censura teológica recae sobre cada una de ellas [45].

Proposición 27: "El libre albedrío sin la gracia de Dios no sirve sino para pecar" (D 1927).

Proposición 39: "Lo que se hace voluntariamente, aunque se haga necesariamente, se hace, sin embargo, libremente" (D. 1939).

Proposición 41: "En la Escritura no se encuentra bajo el nombre de libertad aquella libertad que es libertad exenta de necesidad, sino sólo aquella libertad que está exenta de pecado" (D 1941).

Proposición 66: "Sólo la violencia externa se opone a la libertad natural del hombre" (D 1966).

[44] *De libero arbitrio* 10.
[45] J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (BAC, Madrid 1984) 593.

Sobre la posibilidad que tienen los infieles de obrar obras buenas, el Papa condena las siguientes proposiciones de Bayo:

Proposición 38: "Todo amor de la criatura racional es concupiscencia viciosa, por la que se ama al mundo y está por Juan prohibida, o es aquella laudable caridad, difundida por el Espíritu Santo en el corazón, con la que es amado Dios" (D 1938).

Proposición 25: "Todas las obras de los infieles son pecados, y las virtudes de los filósofos, vicios" (D 1925).

Condenando estas proposiciones de Bayo, el Papa no hace sino sacar las conclusiones del concilio de Trento (cap.5) y mantener un optimismo moderado sobre el hombre caído: a pesar de que éste, sin la ayuda de la gracia, no puede dar un paso positivo hacia la salvación, mantiene una cierta capacidad de hacer el bien moral y de conocer la verdad, ya que no está corrompido, sino herido en su condición natural, manteniendo siempre el libre albedrío y la capacidad de cooperar con la gracia. Hay que admitir en el hombre, por tanto, una libertad de necesidad interna. Cuando el hombre peca es totalmente responsable de su pecado, pues cede a una inclinación a la que podía resistir.

Con el debate habido con Bayo, la teología ha hecho un notable progreso. Al condenar las proposiciones 21 (la exigencia de la exaltación de la naturaleza humana a la participación de la naturaleza divina [D 1921] y la 24 (la no sobrenaturalidad de los dones añadidos en el paraíso a la naturaleza [D 1924]), Pío V consagra la distinción, propia ya del tomismo, de lo natural y lo sobrenatural [46], y asimismo la posibilidad de la naturaleza pura: condena, en efecto, la proposición 55: "Dios no hubiera podido crear desde el principio al hombre tal como nace ahora" (D 1955).

V. JANSENISMO [47]

Cronológicamente hablando, después de las tesis de Bayo y antes de la entrada en escena de Jansenio, que había de

[46] A. GAUDEL, o.c., 535.

[47] J. LAPORTE, *Pascal et la doctrine de Port Royal: Études d'histoire de la philosophie française au XVII siècle* (Paris 1951) 106-152; F. RUFFINI, *Studi di giansenismo* (Firenze 1947); J. ORCIBAL, *Les origines du jansénisme. I. Correspondence de Jansénius* (Paris 1947); L. COGNET, *Le Jansénisme* (Paris 1961); L. CEYSSENS, *Le drame de conscience augustinien des premiers jansénistes:* Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 1069-1070; J. F. THOMAS, *Essai sur la morale de*

profundizar aún en ellas, tiene lugar la famosa controversia *De auxiliis* entre dominicos y jesuitas en torno a la gracia actual que concurre con la libertad humana en orden a los actos salvíficos. Se discutió así, sin solución aparente, la colaboración de la gracia actual con la libertad humana en el sentido de la específica contribución de ambas. Pero, en todo caso, la discusión se mantenía dentro de los límites de la fe, dado que nadie eliminaba ni la gracia ni la libertad.

Molina había escrito su obra *De liberi arbitrii concordia cum gratiae donis* en 1588, en la que defendía la libertad del hombre en la cooperación con la gracia, haciendo depender de la libertad el que la gracia quedase en meramente suficiente o fuese eficaz. Fue precisamente contra el espíritu del molinismo contra lo que había de reaccionar Jansenio, dándose al estudio de San Agustín. Para Jansenio la obra de Molina suponía la resurrección del pelagianismo y fue así como consagró todo el esfuerzo de pensamiento y ascesis al tema, influyendo enormemente en la piedad popular.

Su obra principal, *Augustinus,* fue publicada póstumamente el año 1640, con el título *Augustinus, seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritate, medicina, adversus pelagianos et massilienses.*

El método de Jansenio era muy parecido al de Bayo. Se caracteriza por una desconfianza total en la filosofía y una vuelta a la Sagrada Escritura y a los Padres, particularmente a San Agustín, al que interpreta también con un sentido ahistórico y exclusivista, como si en el santo de Hipona se encerrase ya de forma plena y definitiva toda la doctrina de la gracia. Lo interpreta a veces fuera de contexto histórico, dando así a ciertas frases del santo un alcance que no tenían.

El jansenismo es un desarrollo del bayanismo que se extendió bajo el influjo de Duvergier, cura de San Cyran, y de hombres de la talla de Arnauld y Quesnel. La doctrina tomó desde un principio, como hemos visto, un tono polémico contra los jesuitas, que, desde el molinismo, habían combatido la doctrina de Bayo en Lovaina.

Los principales puntos de la doctrina de Jansenio son los de Bayo. La justicia original era un estado normal, de modo

Port Royal 1-2 (Paris 1942); L. WILLAERT, *Bibliotheca Janseniana Belgica* 1-3 (Brugges 1949); A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste* 1-2 (Paris [3]1924); N. ABERCROMBIE, *The origins of Jansenism* (Oxford 1936); A. ADAM, *Du mysticisme à la révolte. Les jansénistes du XVII siècle* (Paris 1968); J. CARREYRE, *Jansénisme:* DTC 8,478-529; H. DE LUBAC, *Surnaturel* (Paris 1946).

que, tras el pecado original, la naturaleza humana ha quedado corrompida íntegramente.

Hace Jansenio una distinción fundamental entre la situación de Adán, sin concupiscencia, y la nuestra, dañada por la misma: Adán fue libre antes del pecado y pudo pecar porque tenía solamente la gracia suficiente, que San Agustín llamaba *auxilium sine quo non.* Nosotros, en virtud de la incurable concupiscencia que padecemos, tenemos necesidad para todo acto humano de la gracia eficaz *(auxilium quo),* que determina infaliblemente la voluntad al bien [48].

Esa determinación intrínseca no se opone a la libertad. Para Jansenio la libertad no consiste en la indiferencia del hombre antes de la elección. Es libre el que hace sin resistencia lo que quiere hacer. Es libre la libertad cuando hace con agrado una cosa, aunque resulte imposible querer lo contrario. Es una necesidad voluntaria [49]. Por eso en Dios y en los bienaventurados la libertad se realiza en toda su plenitud, ya que voluntariamente están identificados con el bien. Adán ciertamente tuvo una indiferencia en su elección; pero el hombre caído, arrastrado por la concupiscencia, cede gustoso, aunque inevitablemente, ante el pecado, de modo que sólo puede librarse de tal situación mediante la gracia eficaz, que le da el gusto irresistible por las cosas divinas.

Este es el sistema de Jansenio: la teoría de la doble delectación, de la doble complacencia vencedora: una delectación terrena, que determina al pecado, y otra celestial (mediante la gracia eficaz), que determina al bien, y por lo tanto a la vida eterna. El hombre es esclavo o de la una o de la otra. En la situación actual, al hombre no le queda sino la solución de recibir de Dios el deleite celestial, que supera infaliblemente la inclinación contraria.

En el estado actual no se da ya la gracia suficiente, sino la gracia eficaz, a la cual el hombre no puede resistir. En consecuencia, Dios predestina al cielo o al infierno antecedentemente a toda consideración de los méritos. Cristo murió solamente por los predestinados, por aquellos a los que alcanza la gracia eficaz.

Es claro que en este sistema los infieles no pueden realizar obra buena alguna. No hay en el hombre sustrato alguno bueno que permita hacer algunas obras buenas desde el punto de vista moral.

[48] *Augustinus,* t.3, l.3-4.

[49] Ibid., t.3, l.6 c.6.

Condenación del jansenismo

Inocencio X condenó con la bula *Cum occasione* (1653) cinco proposiciones de Jansenio que se refieren a la concepción de la gracia. Particularmente hacen referencia a nuestro tema las proposiciones 2 y 3:

Proposición 2: "En el estado de naturaleza caída no se resiste nunca a la gracia interior" (D 2002).

Proposición 3: "Para merecer o desmerecer en el estado de naturaleza caída no se requiere en el hombre la libertad que excluye la necesidad; basta la libertad que excluye la coacción externa" (D 2003).

La proposición 4 hace referencia a los semipelagianos, los cuales eran herejes "en cuanto admitían la posibilidad de que el hombre rechazara o secundara con su voluntad la gracia del inicio de la fe" (D 2004). Asimismo piensan los jansenistas que es semipelagiano decir que Cristo murió por todos los hombres (D 2005).

La segunda y tercera proposiciones son declaradas heréticas (D 2006).

En 1690 Alejandro VIII condenó 31 proposiciones jansenistas por medio de un decreto del Santo Oficio. Una de ellas se refiere al libre albedrío (D 2301).

Los errores jansenistas se renovarían en la pluma de P. Quesnel. A la muerte de A. Arnauld, Quesnel sería el verdadero jefe del jansenismo. El papa Clemente XI condenaría en 1713 la doctrina de Quesnel con la constitución *Unigenitus Dei Filius,* manteniendo ante todo la posibilidad que el hombre tiene de cumplir cierta moral natural sin la gracia. La proposición 39 condenada dice así:

"La voluntad que no es prevenida por la gracia no tiene ninguna luz sino para extraviarse, ningún ímpetu sino para precipitarse, ninguna fuerza sino para herirse; ella es capaz de todo mal e incapaz de todo bien" (D 2439).

Quesnel niega que se pueda resistir a la gracia: "La gracia es una operación de la mano de Dios omnipotente a la que nada puede estorbar o retardar" (D 2410).

Pero el jansenismo se había extendido por la Iglesia, particularmente en la universidad de Pavía. Fue el sínodo de Pistoia el que consagró la doctrina de Bayo, Jansenio y Quesnel, de modo que Pío VI tuvo que salir al paso de la situación con la bula *Auctorem fidei* (1794). El Papa desarticula todo el entramado de la doctrina jansenista: condena la doctrina de la doble delectación, de la que necesariamente provienen todas las acciones humanas predeterminadas. Esto se opone

al concilio de Trento y a la condenación de Bayo hecha por la Iglesia. En el hombre, después del pecado, hay también "affectus medii, a natura ipsa insiti suapteque natura laudabiles qui una cum amore beatitudinis naturalique propensione ad bonum remanserunt velut extrema lineamenta et reliquiae imaginis Dei" (D 2624). Es decir, el hombre por el pecado original no ha perdido del todo la condición de imagen de Dios y hay en él un sustrato bueno, no corrompido, con el que puede hacer ciertas obras buenas. Puede existir, por tanto, un amor humano lícito (D. 2624) [50].

Visto, pues, este recorrido histórico sobre el debate en torno a la libertad del hombre, tratamos ahora de ver la cuestión en la Biblia, los Padres y el testimonio posterior del Magisterio. El *Nuevo Catecismo* insiste en que la libre iniciativa de Dios exige la libre respuesta del hombre, porque Dios creó al hombre a su imagen, concediéndole, con la libertad, el poder de conocerle y amarle (CEC 2002).

VI. EL TESTIMONIO DE LA BIBLIA

El testimonio de la Biblia sobre la libertad del hombre es, más bien, un testimonio implícito e indirecto; es decir, la Biblia no se toma la tarea de hacer explícitamente una antropología natural. Más bien se sitúa en la relación salvífica de Dios con el hombre, y hablará de la libertad, ante todo, como libertad del pecado. Recordemos a este propósito las palabras de Cristo: "En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado... Si, pues, el Hijo os liberare, seréis verdaderamente libres" (Jn 8,34-36). Ni que decir tiene que San Pablo es el teólogo de la libertad, entendida como libertad del pecado y de sus consecuencias.

[50] No podemos estar de acuerdo con Fransen (o.c., 725) cuando afirma que es difícil ver en la doctrina de Bayo y de Jansenio una doctrina herética. La Iglesia, según él, les condenó porque en aquella época era muy intolerante; intolerancia acrecentada en la teología por la prolongación del racionalismo, que no era capaz de aceptar otro marco de referencia que el suyo. Tal racionalismo lo interpreta como un resultado de la distinción entre "naturaleza pura" y el sobrenatural, lo que corresponde al deseo del humanismo moderno. Dice así Fransen de los impugnadores de Bayo: «Se contentaban muy "inocentemente" con interpretar en un contexto molinista proposiciones sacadas de su contexto propio y tomadas, más o menos, de las obras de los maestros de Lovaina. Además, a los adversarios les parecía que estas tesis, que habían sido pensadas por Bayo y Jansenio como crítica a Calvino, estaban vinculadas a las tesis de la Reforma» (o.c., 726).

Sin embargo, a pesar del enfoque fundamentalmente teológico que sobre la libertad presenta la Biblia, se da también el sentido filosófico de la misma como libre albedrío, como capacidad de elección entre el bien y el mal. Ello se sigue fundamentalmente de que el hombre creado es imagen de Dios y del hecho de que siempre se supone la responsabilidad del hombre en sus acciones morales.

1) Antiguo Testamento

Indudablemente, en la creación del hombre a imagen de Dios (Gén 1,26-27) se encierra ya la creación de la libertad humana. Si el hombre tiene, frente a las otras criaturas, el privilegio de ser imagen y semejanza de Dios, se debe a que en él hay una especial intervención de Dios creador que le capacita para entrar en diálogo con él y por la que domina toda la creación. Ello no sería posible sin el alma espiritual y libre.

El hecho es que toda la tradición bíblica considera al hombre capaz de ejercer su libre albedrío. Constantemente apela a su poder de elección y subraya la responsabilidad que tiene el hombre ya en su primer pecado (Gén 2-3). Al hombre toca elegir entre la bendición o la maldición, entre la vida o la muerte. Esto desde el primer momento de la creación.

Pero lo mismo ocurre a partir de la elección divina del pueblo de Israel. La alianza se realiza en un clima de libertad. Dios pone los mandamientos ante su pueblo para que siga el camino de la santidad y de la alianza. De él depende conseguir los frutos de la alianza. Leemos así en Dt 30,15-18:

"Mira, hoy pongo ante ti la vida con el bien, la muerte con el mal. Si oyes el precepto de Yahvé, tu Dios, que hoy te mando, de amar a Yahvé, tu Dios, de seguir sus caminos y guardar sus mandamientos, decretos y preceptos, vivirás y te multiplicarás; y Yahvé, tu Dios, te bendecirá en la tierra en la que vas a entrar para poseerla. Pero si se aparta tu corazón y no escuchas, sino que te dejas arrastrar a la adoración y al servicio de otros dioses, hoy te anuncio que irás a la segura ruina y que no durarás largo tiempo sobre la tierra a cuya conquista vas".

Los profetas señalan siempre la responsabilidad del pueblo en el cumplimiento del pacto de la alianza. El pueblo de Israel era una estrecha franja de terreno económica y militarmente insignificante, acomplejado ante las potencias que le rodeaban. El pecado, precisamente, consistirá en buscar la seguridad y la alianza con esas potencias, olvidando al Dios

de la alianza en el que debía encontrar su seguridad. La predicación profética echa en cara al pueblo de Israel este alejamiento de la alianza, al que califica de *zanah,* adulterio. Este es el caso de Ez 16,1ss, pasaje en el que Dios se siente dolido del pecado de su pueblo, que se ha prostituido con las naciones a pesar de haber recibido el beneficio divino. Este es el caso de la predicación de Oseas, que echa en cara al pueblo la infidelidad con Yahvé (Os 2,4ss).

La responsabilidad del pueblo es enseñada por Isaías bajo la imagen de la viña: Dios compara a su pueblo con una viña a la que ha provisto de todo lo necesario para que dé frutos de salvación; pero he aquí la amarga constatación de Yahvé, que comprueba que su pueblo no ha dado otra cosa que agrazones y frutos perversos (Is 5,1-4).

Pero la responsabilidad aparece no sólo como algo propio de todo el pueblo de Israel llamado a la alianza, sino de cada uno en particular. Es sobre todo el profeta Ezequiel el que profundiza en este tipo de responsabilidad. Los hijos no pagan en su carne el peso de los pecados paternos: "El que peque es quien morirá; el hijo no cargará con la culpa de su padre, ni el padre con la culpa de su hijo: al justo se le imputará su justicia y al malvado su maldad.

Pero si el malvado se convierte de todos los pecados que ha cometido, observa todos mis preceptos y practica el derecho y la justicia, vivirá sin duda, no morirá" (Ez 18.20-21).

No se puede, pues, cargar a Dios con la propia responsabilidad. Dice, en efecto, el Eclesiástico: «No digas "mi pecado viene de Dios", que no hace él lo que detesta. No digas que él te empujó al pecado, pues no necesita de gente mala. El Señor aborrece toda abominación y evita que en ella incurran los que le temen. Si tú quieres, puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad. Ante ti puso el fuego y el agua; a lo que tú quieras tenderá la mano» (Eclo 15,11-17).

2) **Nuevo Testamento**

El centro de la predicación de Cristo es la llegada del reino, que se identifica con su persona: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva" (Mc 1,15). Se trata de una invitación de Cristo al hombre para que se convierta, lo cual implica una capacidad de libertad ante la gracia. A cada uno corresponde entrar por el buen camino que conduce a la vida y perseverar en él (Mt 7,13).

Dios quiere reunir a sus hijos a la manera como la gallina reúne a sus polluelos, pero el pueblo de Israel no ha querido la conversión (Mt 23,37). Estas son las palabras de Cristo, su queja y su lamento:

"¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y a los que te son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus pollos bajo sus alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa" (Mt 23,37).

San Pablo es testigo como nadie de la incapacidad que tiene el hombre para librarse por sí mismo de la tiranía del pecado, como ya hemos tenido ocasión de ver (Rom 7,14-23). Pero atestigua también que la gracia de Cristo es ofrecida a todos (Rom 2,12-16) y que la llamada de Dios choca con la resistencia humana (Rom 10,16), de modo que no se puede tachar a Dios de injusto (Rom 3,5-8; 9,19ss). Esta desobediencia que enfrenta al hombre con la gracia hace que el libro de los Hechos describa a los hombres como "duros de cerviz e incircuncisos de corazón, vosotros siempre habéis resistido al Espíritu Santo" (Act 7,51).

San Juan desarrolla este aspecto de la resistencia de los judíos a la fe y su responsabilidad[51]. El Logos vino a los suyos y los suyos no le recibieron (Jn 1,11). Cristo testifica lo que ha visto y oído y, sin embargo, nadie acepta su testimonio (Jn 3,31-32). Y anota también San Juan: "Habiendo obrado tantos signos delante de ellos, no creían en él" (Jn 12,37).

Junto a este rechazo, se da también por parte de otros la aceptación libre de la salvación: "Mas a cuantos le recibieron les dio poder de llegar a ser hijos de Dios, a los que creen en su nombre" (Jn 1,12). "No obstante, también entre los principales muchos creyeron en él" (Jn 12,42).

La responsabilidad del hombre la veremos claramente descrita por Cristo en este texto: "Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado" (Jn 15,22). "Si no hubiera hecho ante ellos obras que no ha hecho ningún otro, no tendrían pecado; pero ahora las han visto, y nos odian a mí y a mi Padre" (Jn 15,24).

El testimonio de la Biblia es, por lo tanto, patente en este sentido, y bien temía Lutero que Erasmo le argumentase, con la Biblia en la mano, que el libre albedrío no ha desaparecido en el hombre caído.

[51] Cf. V. M. Capdevila, o.c., 100ss.

VII. SANTOS PADRES

Muchos son los textos que podríamos recoger en los Santos Padres sobre el libre albedrío. Ellos lo expresan convencidos de que el hombre es imagen de Dios y de que es responsable ante la gracia en línea con lo afirmado en la Sagrada Escritura. Nos basta con unos pocos testimonios.

Frente al estoicismo, que exaltaba la independencia interna del sabio y su madurez adquirida por la filosofía, los Padres vienen a reconocer ese concepto de libertad en el verdadero sabio cristiano, liberado por la gracia de Cristo. Abunda en ellos, como es natural, el concepto de libertad interior alcanzado por la gracia de Cristo. Sin embargo, los Padres no pueden menos de mencionar el libre albedrío por una doble razón: ya desde los apologistas se tuvo que luchar contra el gnosticismo, y, por otro lado, con la Biblia en la mano, no podían negar nunca que el hombre tiene capacidad para aceptar o rechazar la gracia que se le concede. He aquí un texto de San Justino:

"Nosotros hemos aprendido de los profetas, y afirmamos que ésta es la verdad, que los castigos y tormentos, lo mismo que las buenas recompensas, se dan a cada uno conforme a sus obras; pues de no ser así, sino que todo sucediera por destino, no habría en absoluto libre albedrío" [52].

Un texto lapidario de Ireneo lo encontramos en *Adv.haer.* 4,37,1, donde, comentando "cuántas veces quise recoger a tus hijos y no quisiste" (Mt 23,37), afirma el santo de Lyon que dicha sentencia se refiere a la antigua ley de la libertad del hombre, "puesto que Dios lo hizo libre desde el principio, teniendo su potestad, así como su alma, para usar el mandato de Dios voluntariamente y no obligado por él" [53].

Lapidaria también la frase de Tertuliano: "Encuentro que el hombre ha sido constituido por Dios libre con su libertad y su potestad, no advirtiendo en él mayor imagen y similitud con Dios que la posesión de este estado" [54].

Se podrían multiplicar al infinito los textos sobre el tema. Por un lado está, como decimos, la negación del destino y la defensa de la libertad contra el gnosticismo. Por otro, saben que la responsabilidad moral del hombre se funda en esta capacidad y en la posibilidad de responder afirmativa o negativamente a la gracia.

[52] *I Apol.* 43: PG 6,393.

[53] *Adv. haer.* 4,37,1: PG 7,1100.

[54] *Adv. Marc.* 2,5: PL 2,290.

Más adelante encontraremos afirmaciones como la de Gregorio de Nisa cuando dice que el hombre es padre de sí mismo, se engendra a sí mismo bueno o malo según su opción por medio de las propias opciones libres [55]. La libertad teológica por la que el hombre se hace hijo de Dios incluye siempre el ejercicio del libre albedrío.

Difícil de sistematizar es en San Agustín la doctrina sobre el libre albedrío [56]. Bayo y Jansenio, así como Lutero, han querido siempre fundamentar su doctrina en las enseñanzas del obispo de Hipona, interpretándole en ocasiones de forma injusta.

No deja de ser un error de interpretación el querer encontrar en San Agustín una respuesta definitiva a problemas planteados después. El santo de Hipona no sistematizó su pensamiento al respecto; se movió, además, en situación polémica contra Pelagio, acentuando aquellos aspectos que éste negaba. Por ello hay que entresacar de él las líneas fundamentales de la gracia, aquellas que suponen una conquista segura en su doctrina y en la doctrina posterior de la Iglesia. Como recuerdan Flick-Alszeghy [57], la existencia del pecado original, la necesidad de la gracia para no pecar y la imposibilidad de dar un solo paso sin la gracia en el orden de la salvación son los aspectos fundamentales de Agustín. Tomar, por el contrario, una frase aislada, como hizo el agustinismo heterodoxo de los siglos XVI y XVII, y usarla en un contexto diferente es cometer un error de interpretación. Dicen así Flick-Alszeghy a este propósito:

"Si bien es cierto que el conjunto doctrinal que defendió San Agustín contra los pelagianos, amenazándoles de herejía, pertenece a la fe, no se deduce que no se pueda completar y corregir la elaboración y la sistematización de la doctrina de la gracia que hiciera el obispo de Hipona. Ya *a priori* parece inverosímil que un doctor, por grande que sea, haya podido construir de golpe toda la doctrina de la gracia y responder a todos los problemas que se plantearían en el futuro" [58].

Otra clave de interpretación de Agustín es que en él se

[55] *De vita Moysi:* PG 44,328.

[56] Sobre este tema citemos: J. Bail, *Libre arbitre et liberté dans S. Augustin:* Année théologique 6 (1945) 368-382; G. de Plinval, *Aspects de déterminisme et de liberté dans la doctrine de St. Augustin:* Rev.Étud.Aug. 1 (1955) 345-378; H. Rondet, *La liberté et la grâce dans la théologie augustinienne: S. Augustin parmi nous* (Le Puy, 1954); J. Lebourlier, *Grâce et liberté chez S. Augustin:* Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 789-793.

[57] M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 110.

[58] Ibid., 111.

trata sobre todo (aunque no exclusivamente) de la gracia en su vertiente sanante de la condición del hombre caído en Adán, por lo que, al igual que Pablo, resaltará fundamentalmente que la auténtica libertad del hombre sólo se alcanza en Cristo, subrayando el concepto de libertad teológica: libertad plena del pecado, posibilidad de hacer el bien, porque hemos sido salvados del mal y del pecado [59].

Ahora bien, esta impostación de la libertad por parte de Agustín, resaltando la necesidad de la gracia para conseguir la liberación del pecado, no supone la negación del libre albedrío en el hombre y la capacidad de elección. He aquí un modelo de equilibrio en sus palabras:

"No defendamos la gracia de tal modo que parezca que suprimimos el libre albedrío; pero no defendamos el libre albedrío de tal modo que por nuestra soberbia podamos ser juzgados ingratos a la gracia divina" [60]. Imposible un equilibrio mayor, y por eso pensamos que si en Agustín se dan alguna vez frases que pueda parecer que oscurecen el libre albedrío, habría que interpretarlas a la luz de sus profundas convicciones.

San Agustín fue a lo largo de su vida un hombre preocupado por el problema del mal. Teniendo un origen maniqueo, Agustín entendía el mal como un principio malo contrapuesto al principio del bien, como dos esferas contrapuestas y antagónicas. Lo primero que tuvo que aprender Agustín es que el mal no existe en sí mismo, que no es un principio absoluto, sino privación de un bien debido. Metafísicamente hablando, el mal es una privación. Por otra parte, aprendió también que los males que padece el hombre son consecuencia del pecado y de la caída de Adán.

En esta primera fase de su vida escribe *De libero arbitrio* (terminado en el 395), en el que sigue todavía preocupado por el problema del mal. Para superar su dualismo maniqueo tuvo que admitir que la criatura es libre de obrar el bien y el mal. Y esta obra es, sin duda, testimonio de que admite que el libre albedrío no ha quedado borrado tras el pecado original [61]. Claramente afirma Agustín que depende del hombre el aceptar o rechazar la gracia: "Tampoco se te imputa como culpa el que no puedas dar tu salud a tus miembros heridos, sino el que desprecies a quien quiere y puede curarte. Estos son tus propios pecados" [62].

[59] *De gratia et de libero arbitrio* 4,6: PL 44,885ss.
[60] *De spir. et lit.* 18,28: PL 44,168.
[61] *De libero arbitrio* 2,20: PL 32,1270.
[62] Ibid., 3,19: PL 32,1297.

Pero incluso en obras de claro signo antipelagiano como *De spiritu et littera,* escrita en el 412, San Agustín sigue manifestando la responsabilidad del hombre basada en su libre albedrío. Dios obra en nosotros la gracia, pero respeta nuestro libre albedrío. Deja libre la elección de creer o no: "En todo nos previene su misericordia, pero consentir o no la llamada de Dios es efecto de la propia voluntad" [63]. Lo mismo encontramos en *De natura et gratia* [64].

Las afirmaciones de Agustín, por tanto, son claras, aunque por la tendencia a hablar de la libertad en sentido teológico (la liberación del pecado) venga a decir en alguna ocasión que el hombre al pecar perdió el libre albedrío [65]. Así, por ejemplo, dice: "Perdimos el libre albedrío para amar a Dios a consecuencia de la magnitud del primer pecado, y la ley de Dios y su doctrina, aunque sea santa y justa y buena (Rom 7;12), sin embargo mata si no nos vivifica el Espíritu" [66]. Se trata de textos que, bien estudiados en su contexto, hacen referencia más bien a la pérdida de la libertad en su sentido teológico, a la incapacidad del hombre para amar a Dios sobre todo y cumplir la ley, resultando así la necesidad de la gracia. Recuerda Rondet en este sentido [67] que frases en las que se acusa más la impotencia del hombre caído terminan frecuentemente con la afirmación de que el hombre puede recuperar, si no la libertad anterior a la caída, sí al menos una participación de ella [68].

Con todo, en San Agustín queda una oscuridad debida sobre todo a su doctrina sobre la predestinación. En sus obras *De diversis quaestionibus 83* y *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* expone San Agustín la idea de la *massa damnata,* es decir, la caída de todos los hombres en virtud del pecado original y la existencia de la humanidad como humanidad condenada. Sólo unos pocos hombres se salvan de esta situación en la que la humanidad está sumida a causa del pecado. Todos los que no están librados por la justicia de Dios están condenados al infierno [69].

[63] *De spir. et lit.* 24,60: PL 44,240.
[64] *De natura et gratia* 67: PL 44,287-288.
[65] *Enquiridion* c.30: PL 40,246-247.
[66] *Epist.* 217,4: PL 33,983.
[67] H. RONDET, *La gracia de Cristo* 114.
[68] "Quia peccavit voluntas, secuta est peccantem peccatum habendi necessitas, donec tota sanetur infirmitas et accipiatur tanta libertas... ita ut sit etiam numquam peccandi voluntaria felixque necessitas" (*De perf. iust. hom.* 9: PL 44,296).
[69] *De div. quaest. ad Simpl.* 1,2,16: PL 40,121.

Parece que la única forma que veía Agustín de salvar la gratuidad de la gracia era negar la voluntad salvífica universal de Dios. Observa Rondet en este sentido: "Prisionero de una noción demasiado antropomórfica de la gratuidad de los dones divinos, Agustín no concibe que la gracia pueda ser gratuita si se ofrece a todos. Para que se manifieste la misericordia divina es necesario que de la *massa damnata* sean sacados algunos privilegiados; pero si la misericordia es universal, ¿será misericordia todavía?" [70] Como dice Ladaria, en este punto es posible que la letra de Agustín pueda encontrar correctivos en su espíritu [71].

Fransen, por su parte, es también consciente de esta limitación de Agustín, que califica de argumentación antropomórfica, y añade: "Hay que tener en cuenta, por supuesto, la preocupación fundamental que late en el fondo de esta posición teológica. Se trata de salvar la gratuidad de la gracia y la primacía absoluta de la iniciativa de Dios; expresión que nosotros, personalmente, preferiríamos al concepto clásico pero equívoco de predestinación" [72].

[70] H. RONDET, o.c., 116.

[71] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* 285. Ha habido varios intentos de explicación de esta postura en San Agustín. Autores como O. Rottmanner (*Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie* [München 1892]) pensaron que en este endurecimiento se encontraba la esencia del agustinismo; pero Fransen (o.c., 629) contesta que Rottmanner desconoce la riqueza y la flexibilidad del pensamiento teológico de Agustín con una antropología basada en el hombre como imagen de Dios, por la que se resiste a aceptar que la naturaleza humana esté corrompida. Su interpretación de la economía salvífica se hace en el esquema Adán-Cristo en una dialéctica histórico-salvífica que abarca a toda la humanidad.

Otros, como A. Mandouze (*St. Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* [Paris 1968]), han distinguido entre una lógica del pastor de almas y la lógica del teólogo en el sentido de que por la primera había cedido a la amplitud de espíritu de su trabajo teológico. A ello responde Fransen que Agustín como pastor de almas no tiene nada de apenado predestinacionista. Se puede aceptar, dice (o.c., 629), que sus obligaciones como obispo, sobre todo en contacto permanente con la mentalidad de aquel tiempo, posiblemente coartaban la libertad de pensamiento que Agustín tenía como teólogo, "pero no es lícito atribuirle un endurecimiento tal en las ideas que parezca que se hallaba de vuelta al fanatismo donatista" (o.c., 629).

Sobre la cuestión de la predestinación en San Agustín: J. CHÉNÉ, *La théologie de St. Augustin. Grâce et prédestination* (Le Puy, 1962); H. I. MARROU, *St. Augustin et la fin de la culture antique* (Paris [4]1958); E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (Sttutgart 1934); H. RONDET, *L'anthropologie de St. Augustin:* Rech.Scien.Rel. 29 (1939) 163-196; A. SAGE, *La prédestination chez St. Augustin d'après une thèse récente:* Rev.Étud.Aug. 6 (1960) 31-40; J. THONNARD, *La prédestination en philosophie augustinienne:* Rev.Étud.Aug. 10 (1964) 97-123; E. TESELLE, *Augustin. The Theologian* (New York 1970).

[72] P. FRANSEN, o.c., 628.

La tesis de la predestinación oscurece en cierto modo la doctrina del libre albedrío y, al mismo tiempo, la tesis de la eficacia de la gracia toma en Agustín un carácter significativo [73]. La existencia de la gracia suficiente no llama tanto su atención, observa Baumgartner [74].

De todos modos, el hecho de que el sistema de San Agustín no esté perfectamente acabado y mantenga alguna insuficiencia no basta para echar por tierra lo que en él es un dato inequívoco y absolutamente afirmado: la existencia del libre albedrío en el hombre, capaz de aceptar o rechazar la gracia [75]. Comenta Baumgartner al respecto que si en sus últimas obras desaparece en Agustín la noción de gracia suficiente es porque su preocupación predominante fue celebrar la omnipotencia y la gratuidad absoluta de la gracia de Cristo. Sin embargo quiso siempre mantener la libertad del hombre, por lo que los janseninstas no tienen derecho a apelar a su patronazgo [76].

VIII. EL PREDESTINACIONISMO MEDIEVAL

Antes de entrar en este apartado, distingamos brevemente un equívoco posible entre el concepto bíblico de predestinación y el que surge a propósito del tema que estudiamos. San Pablo usa el término de predestinación *(pooriso)* para indicar un designio de salvación de Dios en Cristo que abarca en bloque toda la salvación cristiana del género humano (Rom 8; Ef 1). Cuando Pablo en Rom 8,29 habla de "predestinados" no entiende con ello una categoría privilegiada de cristianos, de llamados elegidos en contraposición a los llamados no elegidos. San Pablo entiende la predestinación como la determinación divina en orden a conceder un beneficio sobrenatural (Act 4,28; 1 Cor 2,7; Ef 1,5.11). En este sentido, la destinación de este beneficio va a los mismos que han sido objeto de la bendición y vocación salvíficas: los cristianos todos de los que Pablo viene hablando. El beneficio al que Dios les ha predestinado es el "ser conformes con la imagen de su Hijo". Este es el fin que Dios busca en esta predestinación [77].

[73] H. RONDET, o.c., 118.
[74] CH. BAUMGARTNER, o.c., 355.
[75] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 110.
[76] CH. BAUMGARTNER, o.c., 361.
[77] Cf. L. TURRADO, *Carta a los Romanos,* en *Biblia comentada* VIa (BAC, Madrid 1975) 363-364.

La cuestión del predestinacionismo, es decir, la cuestión de una parte de la humanidad que se salva y otra que se condena independientemente de su libertad, es un problema que se plantea al margen de la visión bíblica y en la medida en que se pone en entredicho la libertad humana. Este es el concepto que ahora nos preocupa en su etapa medieval.

La crisis suscitada por el semipelagianismo en torno a la gratuidad o no del *initium fidei,* es decir, del principio de la conversión, dio lugar a la intervención del Magisterio de la Iglesia, que en concilios como el II de Orange saldría al paso defendiendo la verdadera intuición de San Agustín sobre la gratuidad de todo el proceso salvífico, incluido el primer momento, pero dejando de lado, como veremos más adelante, el predestinacionismo que en cierto modo aparecía en Agustín.

Sin embargo, a pesar de que en el II de Orange triunfó el agustinismo moderado (que dejaba de lado la tesis de la predestinación), la corriente predestinacionista surgirá en brotes sucesivos. El primer predestinacionista fue el sacerdote galo Lucido (siglo V), el cual, combatiendo a los semipelagianos, cayó en el rigorismo respecto a la predestinación. Fausto de Riez le envió una carta con seis anatematismos para que la suscribiera. Un sínodo de Arlés en el 473 presentó una serie de proposiciones contra la predestinación que Lucido tuvo que admitir (D 330-342).

En Isidoro de Sevilla hallamos también una fórmula no del todo lograda que podría dar lugar a malos entendimientos: "Hay una doble predestinación, de los elegidos a la vida y de los réprobos a la muerte. Para que se salven los elegidos, Dios lo proveerá todo, permitiendo que los réprobos se condenen engañándose en el espejismo de las cosas terrenas" [78].

El primer brote serio de predestinacionismo tuvo lugar en el siglo IX, de la mano del monje Godescalco. Dicho monje soliviantó los espíritus poco esclarecidos sobre el tema e hizo triunfar, como dice Rondet [79], la letra de Agustín sobre su espíritu. Fue condenado en el concilio de Maguncia, donde defendió ardientemente la tesis de la doble predestinación [80]. Se obstinó también en sus ideas en el concilio de Quiercy (año 849) y terminó diciendo que Cristo no ha muerto por todos los hombres, sino sólo por los predestinados.

Pero el predestinacionismo está ya fuera del horizonte

[78] *Sententiarum liber* 2 c.6: PL 83,606.

[79] H. RONDET, o.c., 144.

[80] PL 121,368.

teológico de aquel tiempo. Puede ser que a la hora de interpretar a San Agustín algunos acentúen un aspecto u otro. En este sentido, Hinchmar de Reims resaltó más la libertad del hombre, mientras que Ratramno difundía la terminología de San Isidoro. Escoto Eriúgena sería un elemento decisivo a la hora de poner el acento sobre la libertad del hombre, reduciendo la predestinación a presciencia, mientras que el famoso diácono Floro de Lyon se acercaría un tanto a las tesis agustinianas.

La lucha termina en dos concilios, uno en Quiercy sur Oise (853), obra de Carlos el Calvo y de Hinchmar de Reims, que consiguieron imponer su punto de vista, rechazando la doble predestinación. Dice así: "Dios omnipotente quiere que se salven sin excepción todos los hombres (1 Tim 2,4). El que unos se salven es don del Salvador; el que otros se condenen es culpa suya" (D 623). Subraya que el hombre rescatado por la gracia tiene el poder de elegir entre el bien y el mal, aunque para hacer el bien debe ser prevenido y ayudado por la gracia de Dios (D 622). Cristo ha muerto por todos los hombres sin excepción (D 624).

Un concilio posterior de Valence (855) atenuaría un tanto las afirmaciones del concilio de Quiercy en conclusiones que, a juicio de Rondet [81], son menos serenas que las de Quiercy. De todos modos, confiesa el mismo Rondet, "si vamos al fondo de las cosas, nos damos cuenta de que, aparte de las cuestiones personales, aparte también de las ideas de Godescalco y las de Escoto Eriúgena, que son los verdaderos vencidos en toda esta guerra, no hay diferencias entre los agustinianos de Valence y los de Quiercy. Unos y otros aceptan las tesis de Agustín sobre la ruina original y la necesidad de la gracia; enseñan que la predestinación de los elegidos es gratuita y que, sin embargo, nadie se condena si no lo quiere libremente" [82].

El concilio de Valence dice, por ejemplo, en el canon 5: "De la multitud de los fieles y redimidos, unos se salvan con la salvación eterna, porque por la gracia de Dios permanecen en su redención...; otros, en cambio, no llegan a la plenitud de la salvación y a la percepción de la eterna bienaventuranza, porque no quisieron permanecer en la salvación de la fe que recibieron al principio y eligieron hacer nula la gracia de la redención con su depravada doctrina y su mala vida antes de guardarla" (D 632).

[81] H. RONDET, o.c., 148.
[82] Ibid.

Tanto uno como otro concilio, debajo quizás de formulaciones diferentes, rehúsan suprimir el libre albedrío. De hecho, en octubre del 860 se reconciliaron ambas posiciones en el sínodo de Toucy. Este entendimiento de todas las Galias se debió, comenta Fransen [83], a que ambas posiciones se habían acercado y a que fueron levantadas las recíprocas condenaciones.

En último término, el agustinismo, comenta Rondet [84], sale triunfante, pero también purificado. Es claro que todavía está sin solucionar el problema de cómo la salvación de unos comporte mayor don (gracia eficaz) que la gracia meramente suficiente. Es un problema que no se debate aún aquí y que entrará en litigio en el siglo XVI, a propósito de la controversia *de auxiliis*.

IX. ANTROPOLOGIA DEL HOMBRE CAIDO

Paralelamente a la defensa del libre albedrío en el hombre, en la tradición de la Iglesia se ha ido manteniendo que el hombre sin la ayuda de la gracia puede hacer también buenas obras. La doctrina católica en este punto ha sido una vía media entre el pelagianismo y el protestantismo. El primero exalta la fuerza moral natural del hombre hasta el extremo de hacer inútil la gracia; el protestantismo no deja obra buena al hombre caído, y el jansenismo, como hemos visto, no admite obras buenas entre los infieles. Como veremos, el hombre caído necesita la gracia para cumplir *todos* los preceptos del orden natural; pero, aun privado de la gracia, puede ejecutar acciones moralmente buenas.

En el fondo, esta cuestión depende de la neta distinción del orden natural y del sobrenatural. Aquellos que, como en el caso del agustinismo heterodoxo, piensan que la gracia y los dones preternaturales del paraíso son un elemento integrante de la naturaleza humana, de modo que sin ellos queda destruida, no podrán aceptar obra buena en el hombre. Las acciones se dividen entre sobrenaturales y malas; no hay término medio, no hay en la naturaleza un sustrato bueno capaz de acciones moralmente buenas. El problema tiene envergadura teológica más que escriturística. Con todo, en este tema se suele discutir el famoso texto de Pablo en Rom 2,14-15. Entramos en él para tocar después las implicaciones especu-

[83] P. FRANSEN, o.c., 643.
[84] Ibid., 149.

lativas del problema. Dice San Pablo: "En verdad, cuando los gentiles, guiados por la razón natural, sin la ley cumplen los preceptos de la ley, ellos mismos, sin tenerla, son para sí mismos ley. Y con esto muestran que los preceptos de la ley están escritos en sus corazones" (Rom 2,14-15).

Está claro que Pablo muestra en este texto que fuera del judaísmo puede darse un conocimiento de la ley. Lo que le interesa a Pablo es mostrar que tanto el judío como el pagano tienen una ley [85]. Supone incluso que los paganos pueden observar algunos preceptos de la ley, pero no dice que esto se haga sin la ayuda de la gracia interior. Lo que Pablo quiere asentar contra los judíos que confían en la ley es que ésta no es por sí misma principio de salvación, sino una guía, y en este sentido también los paganos tienen una guía en la ley de la conciencia, la ley natural escrita en el corazón de todo hombre.

"Naturalmente" *(fysei)* hace, por lo tanto, referencia no al principio o poder subjetivo de cumplir la ley, sino a la norma exterior, la ley natural en este caso [86].

En una palabra, Pablo no quiere decir que los paganos cumplan su ley por las fuerzas naturales que poseen. Esto estaría en contra de sus principios básicos. Lo que Pablo quiere decir aquí es que tanto judíos como paganos tienen una ley, y que por ello los judíos no pueden confiar en la suya [87].

[85] J. HUBY, *La lettera ai romani* 110.

[86] Véase bibliografía en CH. BAUMGARTNER, o.c., 317.

[87] Los pelagianos invocaban este texto para probar que el hombre tiene capacidad de observar la ley independientemente de toda ayuda divina. Agustín respondía a Julián de Eclana diciendo que los paganos de los que aquí se habla son los paganos convertidos (*Contra Iul.* 4,3: PL 44,750), y así las acciones mencionadas están hechas con la gracia.

Pero es claro que San Pablo quiere hablar expresamente de paganos situados fuera de la revelación y que tienen como guía la ley inscrita en su corazón (cf. J. HUBY, o.c., 112). Agustín tiene razón cuando observa que se trata del cumplimiento salvífico de la ley, un cumplimiento que merece la vida eterna y que, por lo tanto (so pena de introducir una contradicción en el pensamiento de Pablo), incluye necesariamente la gracia (ibid., 113).

Tomando la doctrina de Pablo en conjunto se sabe que ahí Pablo supone la gracia, aunque no la nombre. Pablo, simplificando el tema, sólo quiere ver la situación de todos, judíos y paganos, ante el juicio de Dios, puesto que todos han conocido la ley, sin detallar las condiciones que en ellos se implican. "Fysei" no se puede traducir "con las solas fuerzas de la naturaleza", porque Pablo no se preocupa aquí del principio fuente de las acciones, sino de la norma exterior (ibid., 114). Como decía Cornely, aquí Pablo no trata de exponer dos principios de acción, la naturaleza de los paganos y la gracia de los hebreos, sino dos magisterios (R. CORNELY, *Commentarius in S. Pauli Apostoli*

1) Los Santos Padres y las obras de los infieles

Lo cierto es que muchos Padres han aceptado que los paganos, en muchos casos, conocen la ley natural y la cumplen al menos parcialmente. Así, por ejemplo, han interpretado el texto mencionado Clemente de Alejandría, Tertuliano, Hilario, Ambrosio y Jerónimo [88].

En general, los Padres anteriores a San Agustín admiten que los paganos ejecutan acciones virtuosas, pero en realidad no se preocupan mucho por indagar si ello se debe a las solas fuerzas de su naturaleza o a la ayuda de la fe interna. No faltan testimonios, como el de Orígenes, que reconocían valores morales a los no cristianos. Acepta que algunos filósofos viven rectamente, aun cuando ello no les ayuda para vivir en el Señor [89]. San Jerónimo asimismo admite en los paganos la existencia de virtudes morales [90], aunque ello aumente su responsabilidad por no creer en aquel sin el cual no se puede existir.

El problema se planteó explícitamente en San Agustín en su controversia con los pelagianos. En torno al tema se puede decir en forma de síntesis que para interpretar las afirmaciones de San Agustín hay que tener en cuenta si las hace en polémica con Pelagio o fuera de dicha polémica. Por un lado afirma tajantemente contra los pelagianos que todas las obras de los infieles son pecado. Sobre todo en la obra *Contra Iulianum* afirma rotundamente que todas las obras de los infieles están corrompidas [91], y recalca que las obras de los paganos, aun siendo rectas, son malas porque no las hacen por el verdadero fin que Dios ha establecido, sino por la propia gloria.

Pero hay que tener en cuenta, comentan Flick-Alszeghy [92], que se trata de una respuesta polémica a Julián, que se basaba en las virtudes de los antiguos paganos para probar la no necesidad de la gracia. Y así los mismos teólogos mencionados recuerdan que, cuando Agustín considera la cuestión

Epístolas I. *Epistola ad Romanos* [Paris 1896] 135), dos normas que se tienen. Tanto los unos como los otros tienen ley (en el corazón o escrita, esto es lo de menos) y ambos están en el fondo en la misma situación. El cumplimiento tanto en el caso de la ley escrita como en el de la ley del corazón se debe a la gracia. Pablo sobrentiende el socorro y la ayuda de la gracia en el cumplimiento de la ley.

[88] K. A. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter* (Düsseldorf ²1959) 77-85.

[89] *Hom. 5 in Jer.* n.14: PG 13,316-318.

[90] *Comment. Ad Gal.* 1, III: PL 26,351.

[91] *Contra Iul.* 4,3: PL 44,745.

[92] M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* 117.

fuera de polémica, admite la posibilidad de actos buenos en los paganos [93], aunque son ineficaces en orden a la salvación.

Recordemos a este respecto cómo Agustín admite que hay una caridad natural, buena, distinta de la sobrenatural: "Una es la caridad divina y otra la humana, habiendo también una caridad humana lícita y otra ilícita... Es lícita la caridad humana con la que se ama a la esposa; es ilícita aquella con la que se ama a la meretriz o a la esposa ajena... Tened, por lo tanto, la caridad lícita; es humana, pero también lícita... Os está permitido amar con humana caridad a los cónyuges, a vuestros amigos, a vuestros ciudadanos... Y es claro que esta caridad la pueden tener los impíos, los paganos, los judíos, los herejes. ¿Quién de ellos no ama a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus vecinos, a sus amigos?" [94].

Decía también San Fulgencio: "La llamada ley de las obras, que no puede justificar al hombre porque no se justifica el hombre por las obras de la ley, puede darse naturalmente en el corazón de los paganos y en el de los infieles judíos" [95].

En la tradición siempre se ha dado la creencia de que los infieles hacen obras buenas. Pedro Lombardo, por ejemplo, se pregunta si toda obra de los infieles es mala. Expone dos opiniones: una exige que, para que una obra sea buena, tiene que ser hecha con buena intención y ésta tiene que ser guiada por la fe. La otra, por el contrario, piensa que las obras que se hacen en defensa de la naturaleza no son malas y que la fe se requiere para que sean salvíficas [96].

San Buenaventura dirá a este respecto que "los infieles no pecan en cada acción, pues cuando una acción no repugna a la fe y a las buenas costumbres no hay motivo alguno para que sea pecado. Respecto a lo que dice el texto de que toda vida de los infieles es pecado, hay que añadir que esto no se dice porque toda acción que hacen en su vida sea culpable o sin mérito, sino porque ninguna de las acciones carece de culpa mientras permanecen en la infidelidad" [97].

Santo Tomás dirá en la *Suma* respecto a si toda acción de los infieles es pecado: "El pecado mortal quita la gracia santificante, pero no corrompe totalmente la naturaleza; por lo que siendo la infidelidad un cierto pecado mortal, los infieles

[93] *De spir. et lit.* 27: PL 44,229-230.
[94] *Sermón* 349: PL 39,1529.
[95] *Epist.* 17,27,52: PL 65,484.
[96] Lib. 2 d.41: PL 192,749-750.
[97] *In II Sent.* q.41 dub.2.

carecen de la gracia, pero permanece en ellos algún bien natural. Por lo que es claro que los infieles no pueden hacer obras que provengan de la gracia, es decir, meritorias; pero pueden hacer algunas obras buenas, para las que basta el bien de la naturaleza" [98].

2) La capacidad del hombre caído en el orden del conocimiento

A partir de Sab 13,1-9 y Rom 1,19-20 ha sido patrimonio de la fe católica el admitir que el hombre puede conocer a Dios partiendo de las realidades terrestres. Asimismo Rom 2,16, como hemos visto, afirma la existencia de una ley moral grabada en el corazón de todos los hombres. San Agustín, que acentuó como nadie la debilidad del conocimiento humano a partir del pecado original, poniendo en la ignorancia una de las consecuencias del mismo, aceptó, sin embargo, que el hombre puede conocer la existencia de Dios por medio de la razón:

"Puesto que se llama Dios de todas las criaturas, este nombre no ha podido quedar ignorado por todas las criaturas incluso antes de que creyeran en Cristo. Pues ésta es la fuerza de la divinidad: el no poder ser totalmente escondida a la criatura racional que usa ya de la razón. Con excepción de unos pocos en los que la naturaleza ha sido fuertemente depravada, todo el género humano confiesa a Dios como autor de este mundo. Dios está patente a todas las gentes por el hecho de que hizo este mundo visible en cielo y tierra, y ello antes de que entraran en la fe de Cristo" [99].

Santo Tomás, de forma más sistematizada, afirma que el hombre no necesita de la gracia para conocer aquellas verdades que son accesibles al entendimiento natural. Entre estas verdades coloca la existencia de Dios, y dice así: "Que Dios existe y otras cosas que pueden ser conocidas de Dios por medio de la razón natural, como dice Rom 1,19, no son artículos de fe, sino preámbulos para dichos artículos; así pues, la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia presupone la naturaleza, y la perfección, lo perfectible" [100]. También la ley natural puede ser conocida por la razón del hombre [101].

[98] II-II q.10 a.4.
[99] *In Lib. Ioh trac.* 106: PL 35,1909-1910.
[100] I q.2 a.2.
[101] I-II q.94 a.6.

Ahora bien, la revelación divina es necesaria para conocer estas verdades fácilmente y sin mezcla de error: "Para alcanzar aquello que la razón humana puede investigar de Dios fue necesario que el hombre fuera instruido por la revelación divina. Porque la verdad de Dios, investigada por la razón, era cosa de pocos, de largo tiempo y con mezcla de muchos errores, siendo así que la salvación del hombre depende de esta verdad que está en Dios. Por ello, para que la salvación de Dios llegara al hombre de forma más conveniente y más cierta, fue necesario que fuéramos instruidos de lo divino por medio de la revelación divina" [102].

Posteriormente, la doctrina de la Iglesia ha seguido esta pauta. En el concilio Vaticano I se dice que el hombre conserva la capacidad natural de ciertas verdades de tipo natural que están a su alcance. Pero ocurre que, dada la debilidad que padece en virtud del pecado de Adán, para conocerlas con seguridad y sin error necesita moralmente de la gracia. Este es precisamente el ámbito de la gracia sanante, que viene a restablecer, en la medida en que cabe, el dominio del hombre sobre la concupiscencia, venciendo las dificultades y errores a los que conduce.

Estas verdades de tipo racional, aun siendo proporcionadas a la razón humana, presentan no pocas dificultades en las condiciones en que de hecho se encuentra el hombre caído. Por ello la revelación es moralmente necesaria para alcanzarlas fácilmente y sin mezcla de error:

"Gracias a esta revelación divina resulta posible a todos los hombres conocer fácilmente, con firme certeza y sin mezcla de error, aun en las condiciones actuales del género humano, todo aquello que en el campo de lo divino no es de suyo inaccesible a la razón. Mas no por esto ha de considerarse absolutamente necesaria la revelación" (Vaticano I; D 3005).

Es doctrina definida de la Iglesia católica que el hombre tiene capacidad natural para conocer a Dios por medio de la razón. El Vaticano I define que "por la luz natural de la razón humana, Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por medio de las cosas creadas; porque desde la creación del mundo sus perfecciones invisibles se hacen visibles a la luz de la inteligencia humana de los hombres por medio de los seres que ha creado" (D 3004). Esta doctrina queda reafirmada en el canon correspondiente (D 3026).

102 I q.1 a.1.

El concilio no entra en la cuestión de si *de hecho* los hombres llegan a Dios por el ejercicio natural de la razón o por otros caminos. Habla también del hombre en general. Lo que el concilio quiere definir es que el hombre tiene una capacidad natural de conocer a Dios por medio de la razón; se trata de una capacidad física, real, prescindiendo de si la usa o no. La Iglesia no habla en abstracto, sino de una capacidad real. Y esto lo enseña contra el tradicionalismo y el criticismo.

Esta capacidad de conocer a Dios por medio de las criaturas la enseña también el Vaticano II (DV 6) en términos iguales a los del Vaticano I, y defiende también la capacidad de la inteligencia humana diciendo que el hombre tiene "capacidad para alcanzar la realidad inteligible con verdadera certeza, aunque a consecuencia del pecado esté parcialmente oscurecida y debilitada" (GS 15).

En la presente condición del hombre caído, la revelación no es absolutamente necesaria para que el hombre conozca la existencia de Dios y otras verdades de tipo natural, sino sólo moralmente necesaria para que las conozca sin mezcla de error y más fácilmente.

El entendimiento humano es capaz de conocer cada una de las verdades religiosas y morales, accesibles de suyo a un natural conocimiento; pero no puede conocer todas estas verdades y sin mezcla de error sin ayuda de la gracia. Esto ocurre en virtud de la concupiscencia, que hace que encontremos obstáculos que impiden al entendimiento conocer todas estas verdades.

3) La capacidad del hombre caído en el orden de la voluntad

Algo parecido ocurre, según la doctrina de la Iglesia, en el orden de la voluntad. Así como anteriormente dijimos que el hombre tenía una capacidad física para conocer verdades de tipo natural como la existencia de Dios, pero necesitaba moralmente la gracia sanante en orden a conocerla sin mezcla alguna de error, vemos también cómo el hombre tiene una capacidad física para llevar una cierta vida ética, pero no íntegra, en el sentido de que pueda cumplir todos los imperativos de la ley moral. Para ello necesita también la gracia en su dimensión sanante.

La antropología católica no es tan negativa como la protestante en este sentido. Para quien entiende que la naturaleza humana ha quedado corrompida totalmente, perdiendo la

voluntad activa para el bien, no hay lugar a hacerse pregunta alguna sobre la capacidad natural del hombre para hacer el bien. Pero para quien sabe que la naturaleza humana no ha quedado corrompida, aunque sí dañada, la pregunta tiene sentido.

Veamos en concreto que si el hombre no puede cumplir todas las exigencias de la ley natural, es capaz, sin embargo, de cumplir acciones buenas y guardar en parte la ley natural.

Ciertamente, el Magisterio no se ha planteado explícitamente la cuestión. Los concilios de Cartago, Orange y Trento hablan de la observancia saludable de la ley (es decir, de la que va acompañada de la caridad y dispone positivamente a la salvación) y no se plantean el problema de la observancia de la ley natural en cuanto tal. Sin embargo, son conscientes de que la gracia divina es necesaria no sólo para que la observancia de la ley sea salvífica, sino en razón de los obstáculos que el hombre encuentra en dicha observancia. En ello ha pesado profundamente la lectura de Rom 7,13-25, donde Pablo describe al hombre bajo el imperio del pecado.

Santo Tomás distingue claramente entre el cumplimiento de la ley en cuanto tal y el cumplimiento salvífico de la misma: "De dos modos pueden cumplirse los mandamientos de la ley, uno en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, en cuanto el hombre hace obras de justicia y fortaleza y otros actos virtuosos... En segundo lugar pueden cumplirse los mandamientos de la ley no sólo en cuanto a la sustancia de la obra, sino también en cuanto al modo de obrar, es decir, que sean cumplidos por caridad" [103].

Con Santo Tomás estamos ya dentro de la neta distinción de lo natural y lo sobrenatural, y por ello el planteamiento mencionado es el lógico, mientras que San Agustín tiene más en cuenta la naturaleza concreta caída del hombre, llamada sin más al orden salvífico.

Pues bien, es doctrina de Santo Tomás que la gracia (en su dimensión sanante) es necesaria para el cumplimiento íntegro de la ley natural. El hombre sin la gracia no puede perseverar largo tiempo sin caer en pecado. Dice así el Angélico: "En el estado de la naturaleza corrompida (caída) no puede cumplir el hombre todos los mandatos divinos sin la gracia sanante" [104]. Y más adelante afirma lo mismo: "En el estado de la naturaleza corrompida (caída) el hombre necesita la gracia habitual que sane su naturaleza para que pueda

[103] I-II q.109 a.4.
[104] Ibid.

abstenerse de todo pecado"[105]. No podemos afirmar, dice el santo, que el hombre peque en cada acción, "sino que no puede permanecer largo tiempo *(diu)* sin pecado mortal"[106].

No se trata de una impotencia física. Esta consiste en una ausencia de poder o facultad. El hombre caído no es físicamente incapaz de cumplir la ley natural, sino moralmente incapaz de cumplirla toda ella, dados los obstáculos que encuentra en virtud de la concupiscencia, el mundo, la tentación del demonio. Dice así Baumgartner: "Se trata de impotencia moral, no física. La impotencia física proviene de la carencia de un poder o facultad. El ciego es físicamente incapaz de ver. El hombre caído no es físicamente incapaz de guardar la ley natural; eso equivaldría a decir que ha perdido la libertad. La impotencia moral proviene de la dificultad para ejercer los actos de una facultad física que se posee. El hombre caído tiene la libertad requerida para la observancia de la ley moral; pero encuentra obstáculos tan numerosos y graves, que no los podrá superar juntos"[107].

Baumgartner recuerda que esta tesis, si no es de fe, es al menos teológicamente cierta, como algo que claramente se deduce de los datos de la revelación[108]. Esta incapacidad de cumplir la ley natural en su integridad la han calificado los teólogos de incapacidad colectiva, no distributiva: no se refiere a la observancia de este o de aquel mandamiento, sino de todo su conjunto.

X. CONCLUSION

Con este capítulo, que ha partido de la doctrina de los reformadores y del agustinismo heterodoxo, hemos llegado a establecer la corrección necesaria a la afirmación de la necesidad de la gracia que la Iglesia había mantenido frente a Pelagio. La antropología católica se sitúa entre el extremo de Pelagio y el de Lutero, entre el absoluto optimismo que supone creer que el hombre lo puede todo en el orden moral sin la ayuda de la gracia y el absoluto pesimismo de pensar que el hombre está totalmente corrompido por el pecado original, como entienden los reformadores y, en términos parecidos, el agustinismo heterodoxo.

[105] Ibid., a.8.
[106] Ibid.
[107] CH. BAUMGARTNER, o.c., 309.
[108] Ibid., 310.

La doctrina de la Iglesia católica es ésta: el hombre puede hacer obras buenas sin la gracia, pero no puede cumplir la totalidad de los preceptos de la ley natural sin la gracia sanante de Cristo, que le libera frente a los obstáculos que encuentra de toda índole.

Pero esto podrá parecer una búsqueda intencionada de un equilibrio convencional entre dos extremos. La verdad es que la Iglesia no se ha colocado en el medio por una búsqueda estratégica de equilibrio, sino por fidelidad a la Sagrada Escritura, que mantiene de un lado la debilidad congénita del hombre caído y también la permanencia de su libertad y responsabilidad humanas no destruidas por el pecado original, aunque sí dañadas.

Pero el teólogo no queda satisfecho plenamente con la constatación de unos datos de fe y siente la necesidad de comprender cómo se armonizan entre sí dichos datos y en virtud de qué principio. Necesita de un principio integrador que le dé la clave del problema, y éste no es otro que la comprensión del pecado original y de sus consecuencias en el hombre. A ello apunta el intento de síntesis que exponemos a continuación.

CAPÍTULO IV

SINTESIS EXPLICATIVA: LA LIBERTAD DONADA

"La libertad donada"[1], "la gracia de la libertad"[2], "libres por la gracia"[3], "gracia y liberación"[4], éstos son los títulos recientes del tratado de gracia, que resaltan cómo la gracia tiene la dimensión de liberar al hombre de su impotencia, de su pecado y de su esclavitud. Frente a la libertad entendida en sentido filosófico como libre albedrío, la gracia viene a ser la libertad en sentido teológico, la liberación de la impotencia y de los límites que marca el pecado en el hombre. Esta liberación interior sólo como don se puede recibir.

Y justamente con este enfoque tratamos ahora de encontrar el principio que nos haga comprender la situación del hombre caído. El teólogo siente la necesidad de descubrir el porqué de los límites del hombre a la hora de obrar el bien y cumplir con la ley, con el fin de entender plenamente la gracia en su dimensión sanante o liberadora.

I. EL DOMINIO DE LA «HAMARTIA»

Ya hemos señalado que la necesidad de la gracia en el hombre depende del alcance que el pecado original ha tenido en él y de los efectos que en él ha producido. No vamos a exponer aquí la doctrina del pecado original, que ya hemos desarrollado en otro lugar[5]. Nos limitamos a recordar simplemente una dimensión del pecado original originado: la inca-

[1] G. GRESHAKE, *Libertà donata. Breve trattato sulla grazia* (Brescia 1984).

[2] K. RAHNER, *La gracia como libertad* (Barcelona 1972).

[3] O. H. PESCH, *Liberi per grazia* (Brescia 1988); A. RIZZI, *La grazia come libertà* (Bologna 1975).

[4] L. BOFF, *Gracia y liberación del hombre* (Madrid 1977); J. L. SEGUNDO, *Teología abierta* I. *Gracia e Iglesia* (Madrid 1983).

[5] J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original* (BAC, Madrid, 1991).

pacidad que a partir del pecado de Adán tiene el hombre para amar a Dios sobre todas las cosas y, en consecuencia, el desequilibrio que padece en su interior.

El pecado que se transmite, en el misterio del pecado original, no es el pecado personal de Adán (parábasis), sino un misterio de iniquidad, una *hamartía* (Rom 5,12), una fuerza de pecado que ha entrado en el mundo y ha dominado al hombre. Esta fuerza de pecado, que San Pablo suele presentar de forma personalizada, es una impotencia, una esclavitud. Es la *hamartía,* algo que trasciende al hombre al tiempo que lo esclaviza, algo de lo que sólo Cristo le puede liberar.

San Pablo en Rom 7,17 dice con claridad que no es él el que obra, sino el pecado *(hamartía)* que habita en él. El hombre caído está prisionero de un poder que le aparta de Dios y le lleva a cumplir el mal que no quiere. Dice y repite Pablo que no es él el que obra, sino el pecado que habita en él (Rom 7,20), hablando claramente en términos de esclavitud (Rom 7,23).

Ahora bien, este pecado que se transmite *(hamartía),* y que no es el pecado personal de Adán (transgresión: parábasis), no es una mera privación de la gracia; es algo más, es una incapacidad de centrarse en Dios amándole sobre todas las cosas y, en consecuencia, un desequilibrio que afecta a todas sus facultades. Decía Santo Tomás que por el pecado original había perdido la gracia y, en consecuencia, la capacidad de anclarse en Dios amándole sobre todo[6]. De ahí surge la dispersión de todas sus facultades, que, desorientadas de su fin último, engendran y constituyen un desequilibrio interno en el hombre.

A decir verdad, no afirma Santo Tomás que el hombre haya perdido también la capacidad natural de amar a Dios sobre todo; pero es claro que el hombre por el pecado original no ha perdido sólo la gracia (la privación de un don estrictamente sobrenatural y de modo inculpable en el hombre no se ve cómo constituiría pecado), sino también la capacidad natural de amar a Dios sobre todo. No es, por tanto, que quede la naturaleza humana abandonada a sí misma

[6] I-II q.82 a.3. De todos modos, el problema en Santo Tomás es complicado, ya que viene a defender que la armonía que el hombre tenía en el paraíso procedía del don de la gracia. Por sí mismo, el hombre, dado que está compuesto de cuerpo y alma *(ratione suae compositionis),* tiene en sí un desequilibrio que habría tenido de no haber sido elevado a la gracia. Esto crea el problema de pensar que el hombre, tal como sale de las manos de Dios creador, es imperfecto y hace por ello de la gracia algo necesario (cf. J. A. SAYÉS, o.c., 150-159).

("sibi relicta", como decía Santo Tomás), sino que queda privada de la capacidad natural de amar a Dios sobre todo.

Flick-Alszeghy son conscientes de que el hombre, por el pecado original, no sólo ha perdido la gracia divina, sino la capacidad natural de amar a Dios sobre todas las cosas: "Si el hombre pudiera amar a Dios sobre todas las cosas, aunque sólo fuera con un amor natural, como primer principio y último fin de todas las cosas, sin la ayuda de la gracia, no se podría explicar nunca por qué, según la Escritura y según la experiencia cristiana, el hombre tiene que pedirle a Dios fuerzas para vencer su propia concupiscencia y por qué tiene que darle gracias a Dios cuando consigue cumplir la voluntad del Señor, superando el egoísmo"[7].

El hombre padece, pues, una dispersión interior en la medida en que no puede anclarse en Dios, de modo que a la larga termina cometiendo pecados mortales. Padece un desequilibrio interior que se traduce a la larga en pecados personales. El hombre sin la gracia tiene capacidad para cumplir preceptos de la ley de Dios, tiene capacidad física para cumplirlos uno a uno por separado; pero no podrá cumplirlos todos en su conjunto, a no ser que por la gracia pueda integrar de nuevo su vida en Dios como fin último.

El hombre caído en Adán puede amar a Dios en cierta medida, pero no puede amarle sobre todo, no puede centrar en él su vida, y por ello padece un desequilibrio que le conduce a la larga a cometer pecados mortales. Se entiende así mejor cómo Cristo ha venido con la redención a liberar al hombre de tal esclavitud y hacerle capaz de entrar en diálogo salvífico con el Padre.

Es el dominio de la *hamartía,* esa fuerza de pecado que Pablo personaliza y que impide al hombre la integración perfecta en Dios, con lo cual puede hacer ciertas cosas buenas, pero no puede mantener siempre y en todo momento el dominio sobre sus tendencias internas, desequilibradas desde el momento en que no puede centrarse en Dios.

Queda por decir que la función liberadora o sanante de la gracia proviene precisamente de su carácter de elevante, es decir, de permitirnos entrar en la vida divina. Dicho de otra forma: es precisamente porque Dios nos eleva sobrenaturalmente a su amistad por la atracción interior de la gracia por lo que quedamos liberados del dominio de la *hamartía* y de la impotencia. La gracia sanante y la elevante es la misma

[7] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El hombre bajo el signo del pecado* (Salamanca 1972) 335.

gracia en dos funciones diferentes; pero es precisamente la dimensión elevante, que nos permite anclarnos en la amistad con Dios, la clave de nuestra integración psicológica y de la superación del desequilibrio interior. Dios sana efectivamente la impotencia del hombre por la gracia santificante, es decir, por la donación de su amistad. En la medida en que el hombre por la gracia santificante puede integrarse de nuevo en Dios, es por lo que en ese modo puede guardar sus mandamientos y sanar así su impotencia.

Propiamente hablando, Dios podría haber liberado al hombre con una gracia meramente sanante, con la que el hombre, aun sin la amistad sobrenatural de Dios, podría haber llevado una vida moral natural; pero entonces resultaría inexplicable, observan Flick-Alszeghy[8], que la Biblia sostenga que se requiere propiamente la gracia de Cristo para cumplir la ley. Parece ilógico que Dios, con una gracia meramente sanante, ayudara al hombre a encontrar su equilibrio moral al margen de la vida sobrenatural que nos ha ofrecido en Cristo. Por ello, la existencia de una gracia meramente sanante en el orden actual, en el que la redención y la elevación son los dos fines de la encarnación de Cristo, no parece aceptable. La gracia tiene las mismas dimensiones que la encarnación de Cristo: dimensión redentora o sanante y dimensión elevante en Cristo. Pero, como decimos, es la dimensión elevante (integración del hombre en la amistad con Dios) lo que permite al hombre superar su impotencia (dimensión sanante).

Pensamos, finalmente, que esta dimensión sanante la tiene tanto la gracia habitual o santificante como la actual, esa moción transeúnte con la que Dios prepara a la vida santificante, a la justificación. Toda gracia tiene una función elevante y sanante, porque toda gracia proviene de Cristo, que se encarnó, como hemos dicho, para redimir y elevar al hombre a la vida filial.

Llegamos así a comprender cómo la atracción de la gracia sobrenatural por la que Dios nos llama a su amistad es lo que libera al hombre de la esclavitud y sujeción del pecado, posibilitando al hombre integrarse totalmente en Dios y, por consiguiente, cumplir las exigencias todas del orden moral. Sin la gracia santificante el hombre puede cumplir cada una de ellas por separado, pero no todo el conjunto; de modo que, a la larga, sin la gracia terminará cayendo en el pecado personal.

[8] M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* 171.

II. LA GRACIA COMO LIBERACION

Hablar de la libertad es hablar de un concepto que, como hemos visto a lo largo de nuestra exposición, tiene de entrada el sentido filosófico del libre albedrío entendido como capacidad de elección, con exención de necesidad interna y de coacción externa. Otro es el sentido de la libertad, en clave teológica, como liberación del pecado mediante la gracia de Cristo. Son dos sentidos que se integran en la experiencia cristiana de la fe, mientras que en el luteranismo o en el agustinismo heterodoxo el sentido filosófico del libre albedrío quedaba eliminado por las razones que ya conocemos.

Queremos ver ahora precisamente cuál es la dialéctica de integración de estos dos sentidos de la libertad en el cristiano.

1) **Concepto filosófico de la libertad**

Uno de los términos más usados en nuestra cultura es el de la libertad. Se podrían hacer estadísticas al respecto para determinar la incidencia de dicho término en nuestro lenguaje. Es la palabra mágica, el dogma sagrado, casi el único dogma de nuestro mundo secularizado. No ha habido revolución en la historia que no haya levantado el estandarte de la libertad. Todos los movimientos revolucionarios, culturales o sociales se han realizado en su nombre. Artistas, poetas, literatos, inventores, reformadores religiosos, revolucionarios de todo tipo han sentido sobre sí el hechizo de la libertad y la necesidad del cambio de las estructuras, lanzados por el ardor frenético que les inducía a traer el fuego del cielo, como Prometeo.

Viejo problema, por tanto, el de la libertad, tan viejo como el de la existencia misma del hombre, aunque quizás nunca como en nuestra época se haya concienciado tan agudamente el hombre de la magia sagrada de esta palabra: *libertad*. Hablar, en efecto, de libertad es hablar del hombre mismo, de algo que atañe a su esencia o naturaleza más íntimas. Por ello el hombre no ha sido nunca indiferente al reclamo de la libertad.

2) **El origen de la libertad**[9]

La libertad humana nace de la misma condición espiritual del hombre y con ella se identifica. Es, como dice GS 17,

[9] J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté* (Paris 1933); A. ADAM, *Die Tugend der Freiheit* (1947); G. SIEWERT, *Die Freiheit und das Gute* (1959); F. BORDEN, *Das Problem der Freiheit* (1972); G. R. DE YURRE, *Sistemas sociales* I. *El*

"signo eminente de la imagen de Dios en el hombre", el cual por el alma espiritual que recibe directamente de Dios es capaz de una vida espiritual y racional. El hombre supera el conocimiento meramente material que poseen los animales y se coloca ante las cosas como *objetos* que distingue de su yo. El hombre pone todas las cosas en cuanto tales frente a sí, entendiéndolas como realidades diferentes de él. De esta capacidad de distanciamiento nace la libertad, es decir, la capacidad de elegirlas para sus fines propios, para la realización de su vocación humana. Este distanciarse de las cosas es trascendente, es un estar por encima de lo material, es capacidad de reflexión y capacidad de elección de las cosas entendidas en cuanto tales y diferenciadas del sujeto[10].

Ahora bien, la libertad, que por sí misma implica exención de coacción interna y externa para elegir los medios conducentes a la realización de la vocación humana, tiene dos aspectos primordiales: el uno negativo y el otro positivo. En sentido negativo, la libertad implica *ser libre-de,* es decir, ser libre de condicionamientos que obstruyen e impiden la realización del hombre (condicionamientos físicos, políticos, sociales, etc.). Pero, al mismo tiempo, la libertad tiene un sentido positivo: *ser libre-para,* disponer de sí mismo para la realización de los auténticos valores humanos. La libertad alcanza su sentido pleno, como es obvio, cuando se convierte en libertad para el bien, la verdad y la realización de lo auténticamente humano.

3) El sentido dialéctico de la libertad

Una obra que ha pasado a la historia por el análisis psicológico, sutil y profundo de la libertad es *El miedo a la libertad,* de E. Fromm[11], pensador alemán de origen judío

El liberalismo (1952); J. M. ROBERTSON, *A History of Freethought* (London 1936); J. LECLERCQ, *La liberté d'opinion et les catholiques* (Paris 1963); K. RAHNER, *Tolerancia, libertad, manipulación* (Barcelona 1978); J. DE FINANCE, *Existence et liberté* (Paris 1955); F. A. HAYEK, *Los fundamentos de la libertad,* 2 vols. (Valencia 1961); J. AUER, *Die menschcliche Willensfreiheit bei Thomas und D. Scotus* (1938); V. CAVALLO, *La libertà umana nella filosofia contemporanea* (Napoli 1934); O. LOTTIN, *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin* (Louvain 1929); E. FROMM, *El miedo a la libertad* (Barcelona 1982); M. MÜLLER, *Libertad,* en *Sacramentum mundi* 4 (Barcelona 1973) 284ss; S. LYONNET, *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1967); J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *Epístola de San Pablo a los Gálatas* (Madrid 1971); L. ROY, *Liberación, libertad,* en X. LÉON DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1967).

[10] M. MÜLLER, o.c., 294.

[11] E. FROMM, *El miedo a la libertad* (citado en la nota 9).

que, penetrado de las tesis de Freud, aplicó el psicoanálisis al mundo más vasto de las relaciones sociales, ampliando el ámbito meramente biológico en el que se había situado el maestro del psicoanálisis.

E. Fromm en la obra mencionada nos ha hecho conscientes de que la libertad, a lo largo de la historia, ha seguido un curso dialéctico y paradójico en la alternancia de la *libertad de* y de la *libertad para.* Al tiempo que el movimiento europeo de liberación, que él sitúa en el Renacimiento y en la Reforma, suponía la consecución de libertades en el campo cultural, civil y religioso, surgía en el hombre una sensación de soledad, inseguridad, duda y angustia, como si el hombre no supiera realizar entonces la *libertad-para.* Es como si la conciencia de las libertades a conseguir estuviese clara y la meta a conseguir en adelante se tornase insegura y difícil. Es como si se consiguieran libertades que luego no se sabían utilizar. El hombre, con el proceso liberador, va ganando en independencia y autonomía, al tiempo que se sumerge en la inseguridad, la soledad y la angustia[12].

Es interesante el análisis que a este respecto hace E. Fromm de Lutero y la agudeza con que vislumbra en su alma de liberador la inseguridad y la angustia.

Es esta dialéctica entre la independencia y la angustia lo que, según E. Fromm, conduce a los hombres a claudicar de la libertad conseguida y a buscar refugio en otras instancias que privan al hombre quizás de la libertad, pero le prestan seguridad y amparo. El análisis de Fromm es certero por lo que se refiere al nazismo en lo que tiene de claudicación de la libertad personal por parte del pueblo alemán, y lo es también en lo que se refiere al análisis de las democracias occidentales. También éstas esconden en su seno una claudicación de la libertad. El hombre de nuestras democracias se ha sacudido el yugo de la falta de las libertades políticas, pero ha entrado en nuevas formas de esclavitud y servidumbre. Hoy en día el control social llega hasta la intimidad misma de los individuos. Hay una forma de pensar impuesta desde la moda y los medios de comunicación social, una continua presión social que impide la espontaneidad y obliga a la persona a ofrecer la imagen que de ella se espera mediante un sentimiento inconsciente de autodefensa y por la aceptación de los criterios que imperan en el ambiente. El hombre de hoy vive prisionero de la prisa y de sus ambiciones para conseguir bienes puramente materiales. En una palabra, tam-

[12] Es la tesis defendida por E. Fromm a lo largo de todo su libro.

bién el hombre de hoy ha vendido su libertad. Al final, prefiere la aprobación por parte del ambiente y de la cultura circundante a vivir la libertad en todas sus exigencias[13].

Pero ¿por qué esto es así? ¿Por qué el hombre claudica de su libertad una vez que ha conseguido logros humanos y sociales innegables? ¿Cómo salir de esta situación y de este dilema? En verdad, uno, que ha seguido con interés la lectura de la obra mencionada de Fromm, no puede menos de decepcionarse cuando descubre la solución que propone: dejar a la espontaneidad las potencialidades humanas. "La libertad positiva —dice— consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada"[14], en ser espontáneo, en exponer libremente la propia voluntad. Ciertamente, se nos antoja ésta una libertad utópica y falta de realismo. Que el hombre consiga la libertad auténtica dejándose llevar de la espontaneidad de su naturaleza es algo que va en contra, incluso, de la experiencia más íntima de todos nosotros.

Otro pensador moderno, también de origen judío y relacionado con Freud, V. Frankl, que, a diferencia de E. Fromm, huido a Estados Unidos en tiempos del nazismo, tuvo que sufrir en su carne los horrores de los campos de concentración de Auschwitz y Dachau y que vivió, como él confiesa, situaciones límite de sufrimiento y angustia, nos ha ofrecido otro concepto de libertad, mucho más auténtico y real. Viene a decirnos el pensador de Viena que en situaciones extremas el hombre es consciente de que la vida tiene un sentido único y de que en cada momento nos ofrece la oportunidad también única de hacer algo que valga la pena. El ha sido consciente de que, en esas situaciones terribles de los campos de concentración, sólo los que estaban orientados hacia una tarea que les esperaba demostraban mayor capacidad de sobrevivir. Cuando hay un porqué para vivir se aguanta también cualquier cómo[15].

V. Frankl, a diferencia de Freud, ha venido a explicar que el sexo no es la dimensión más importante del hombre, sino la dimensión trascendente, la posibilidad de poseer un sentido último que dé razón a todo lo que hacemos. Cuando el hombre carece de este sentido, enferma y cae así en la enfermedad típica de nuestro tiempo, que es la angustia: angustia que surge de la pérdida del sentido de trascendencia.

El hombre de hoy, dice Frankl, ha olvidado la tradición

[13] Ibid., 265ss.

[14] Ibid., 284.

[15] Véase V. Frankl, *El hombre en búsqueda de sentido* (Barcelona 1973).

y con ello los valores que le dicen lo que tiene que hacer. El hombre ha vuelto la espalda a Dios y ha llegado así al desprecio de la vida. El hombre no tiene ya una tarea noble a la que entregarse, sino que dedica todas sus fuerzas y energías a contemplarse a sí mismo. Y cuanto más se observa una persona a sí misma, más neurótica se vuelve. El hombre de hoy ha erigido en Nueva York una estatua a la libertad, sin haber erigido otra a la responsabilidad. Por ello falla el auténtico concepto de libertad: "La esencia misma de la existencia humana está en la capacidad de ser responsable"[16].

El hombre se salva, continúa Frankl, en la medida en que tiene delante una buena tarea, tarea trascendente que le lleva a dar lo mejor de sí mismo. Si no la tiene, el hombre enferma. Las neurosis de hoy en día son neurosis noógenas, dice, neurosis del *nous* (entendimiento), es decir, neurosis que tienen sus causas últimas en la falta de sentido último para la vida. Por ello afirma agudamente que la felicidad es algo que no se debe buscar nunca directamente; sólo puede venir como consecuencia de haber entregado lo mejor de nosotros mismos a una causa noble[17].

4) El concepto moderno de libertad

Estas reflexiones nos invitan, por tanto, a profundizar sobre el concepto moderno de la libertad. Una libertad que hoy en día se propone como fin de sí misma. Este concepto, ¿de dónde ha nacido en último término? ¿Cuál es su origen? ¿Acaso el pensamiento cristiano? Creo que examinar esto es decisivo para que no nos llevemos a engaño ante la magia falaz del concepto moderno de libertad.

Un representante genuino de este concepto es, sin duda, J. P. Sartre. Este filósofo francés, que eliminó a Dios como fuente última de los valores del hombre, puso en el hombre el origen y la finalidad misma de la libertad; una libertad que no tiene otras limitaciones que las que él se impone:

"El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de su existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él hace. Este es el primer principio del existencialismo"[18].

Haciéndose eco de la frase de Dostoievsky: "Si Dios no

[16] Ibid., 108.
[17] Ibid., 109.
[18] J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona 1984) 60.

existe, todo está permitido", comenta el filósofo francés: "En efecto, todo está permitido si Dios no existe, y en consecuencia está el hombre abandonado, porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse... El hombre está condenado a ser libre" [19], con una libertad que inventa y crea los valores. Cuando elegimos un valor, lo creamos; nos damos cuenta de que vale precisamente porque lo hemos elegido.

He aquí el hombre moderno, dotado de una concepción de la libertad absoluta porque no acepta a Dios como fundamento último de los valores. Este es el concepto de libertad que hoy se propone. Habrá limitaciones obvias (Sartre también las admitía) porque convivimos con otros hombres, pero estas limitaciones no son otras que las que se establecen por vía de consenso. En una palabra, surge así una concepción de sociedad que no tiene otros dogmas que el respeto mutuo y la no violencia. No se le pidan más valores a nuestra sociedad.

¿Dónde está la raíz última de este concepto de libertad? A mi modo de ver, está en el *positivismo liberal* de la Ilustración. Este liberalismo tuvo de bueno el traernos una declaración de los derechos humanos presentándose así como la gran revolución europea (sin duda lo es mucho más que la marxista); un liberalismo que, junto con su lado bueno, presentaba otro negativo: una ausencia de metafísica y una incapacidad de fundamentación objetiva de los derechos que predicaba y, por supuesto, una ausencia de proyecto trascendente para la persona humana. El P. Valverde ha sintetizado bien las claves de este movimiento, del que dice que es tolerante no tanto por el respeto a la dignidad de la persona humana, hija de Dios, dotada de inteligencia y libertad, sino por la inseguridad de sus convicciones [20]. He aquí los principios del liberalismo positivista tal como los sintetiza el P. Valverde:

— El positivismo liberal no acepta otro principio de conocimiento que el empírico. Se suprimen la metafísica y la fe como ámbitos del conocimiento humano.

— Niega la existencia del pecado original y, en consecuencia, la tendencia al mal que se da en el corazón humano. Pensemos en Rousseau: el hombre rusoniano es un hombre naturalmente bueno, sin lacra alguna.

— Tiene como fin el establecimiento de un paraíso aquí en la tierra.

— No niega la existencia de Dios, pero se trata del Dios

[19] Ibid., 68-69.
[20] C. VALVERDE, *Liberalismo positivista:* Sillar 2 (1982) 69.

del deísmo, el Dios del Olimpo, un Dios que no interviene en la vida humana y que tampoco funda los valores espirituales.

— La moral, por lo tanto, es absolutamente autónoma, tal como lo establece Kant en la *Crítica de la razón práctica.*

— No hay ley natural ni concepción objetiva del derecho natural. En la vida ética no hay más límites que los positivamente establecidos en relación a la libertad de los demás[21].

Como se puede ver, aparte del reconocimiento positivo que nos merece la Ilustración en cuanto a la defensa de una serie de derechos, el concepto que se propone de la libertad es el de una libertad que no tiene otro fin que el máximo disfrute de la vida humana; una libertad que, en el fondo, tendría que ser corregida por la revolución marxista y que tendrá que ser corregida perpetuamente, porque es la libertad del narcisismo, la libertad del hedonismo, no la libertad capaz de pedir al hombre lo mejor de sí mismo por el bien y la verdad objetivos.

Ahí está la razón del fracaso de nuestro concepto moderno de la libertad. Hay que decirlo con toda claridad y sin ambages: *la libertad no libera, libera la verdad.* La libertad es un *instrumento* necesario e imprescindible en toda acción humana, pero lo es sólo como instrumento en orden a seguir las exigencias auténticas de la verdad. Si no es con la verdad, la libertad pierde su propio rumbo y su propio sentido.

El Vaticano II ha recordado que la esencia del error de este concepto de libertad es hacer del hombre el fin de sí mismo[22], y por ello afirma:

"La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se *vigoriza cuando el hombre* acepta las inevitables obligaciones de la vida social, *toma sobre sí las múltiples exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en la que vive*"[23].

Dice así también la instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la *Libertad cristiana y la liberación* (el llamado "segundo documento"):

"Cuando el hombre quiere librarse de la obligación moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a

[21] Ibid., 71-72.
[22] GS 20.
[23] Ibid., 31.

ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternales se han abolido para dar paso al temor, al odio y al miedo"[24].

5) Gracia y libertad

Pero la problemática de la libertad no termina aquí. ¿Acaso el hombre es capaz de cumplir todas las exigencias de la verdad y de la ley sin terminar siendo esclavo de sí mismo por el pecado? ¿Por qué el hombre no es capaz de cumplir todas las exigencias de la ley natural? Pablo, Agustín y Lutero se levantarían al unísono en contra del pelagianismo hoy en día existente y en contra de una teología de la liberación que, en muchos casos, olvida la existencia del pecado, y, lo que es peor, la existencia de una raíz de pecado que el hombre lleva consigo y que le conduce a pecar si no es sanado por la gracia.

Es San Pablo el que, como nadie, ha venido a enseñar que sólo en la gracia de Cristo encuentra el hombre la forma de superar la impotencia ante la ley y la verdad, la impotencia ante el sufrimiento y la muerte. Cristo es la libertad, él es el que libera nuestra libertad.

Al hablar San Pablo de la incapacidad que el hombre presenta ante la ley debido a la *hamartía* que domina en su corazón, vimos que la ley, según él, viene a ser aliada del pecado, en cuanto que es utilizada por el pecado como instrumento que convierte la falta en transgresión formal y hunde así al hombre aún más en la postración.

Es verdad que Pablo en ningún momento suprime la ley como guía de conducta. Cuando afirma que nos salvamos por la fe sin las obras de la ley (Rom 3,28), en modo alguno quita la función de la ley. El mismo se pregunta: ¿entonces, por la fe privamos a la ley de su valor? De ningún modo, dice; más bien la afirmamos (Rom 3,31). Sólo el régimen de la fe permite a la ley alcanzar el fin que se proponía, es decir, la santidad del hombre. Pablo concibe que la ley conserva su valor para el hombre y para el cristiano, puesto que "es santa, y el precepto justo, bueno y santo" (Rom 7,12). Reafirma asimismo el decálogo poniéndolo en relación con la caridad, que es su verdadera plenitud (Rom 13,8-10), y sabe Pablo también que es necesario un desarrollo jurídico para la misma vida social (Rom 13,1-7). Para Pablo, la ley no pierde su sentido como indicadora del camino a recorrer, como criterio

[24] SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (BAC, Madrid 1986) 75.

objetivo de moralidad, de modo que advierte que no nos engañemos, pues ni los impuros, ni los idólatras, ni los borrachos entrarán en el reino (1 Cor 6,9-10; Gál 5,19-20).

Pero es aquí donde termina la función de la ley. La ley me enseña el camino a seguir, pero no me da la fuerza para seguirlo. Por sí sola la libertad del hombre no es capaz de cumplir la ley y de servir a la verdad en *todas* sus exigencias. Por ello la libertad humana sin la gracia se hace esclava de sí misma. Por sí sola la ley no le da fuerza para resistir a los embites del pecado. Sólo que la ley, en la medida en que me hace consciente de mi incapacidad, se convierte en pedagogo de Cristo, en cuanto que me conduce a él desde mi fracaso interior y desde la conciencia que me da de mi pecado.

Pero el fracaso del hombre no termina sólo en la constatación de su impotencia frente a la ley o las exigencias de la verdad. El fracaso del hombre es el fracaso de un ser impotente ante el sufrimiento y ante la muerte, impotente en muchos casos ante el mal y el imperio del pecado.

El hombre, frente al idealismo de su juventud, va haciendo la constatación a lo largo de su vida de que la batalla humana es difícil, dura, imposible incluso. El hombre va haciendo la experiencia del mal, que domina en los demás y en él mismo. Y ocurre entonces que, decepcionado de su idealismo, se repliega sobre sí mismo, sobre su círculo privado, tratando de comprar la felicidad sin el precio de la generosidad y de la cruz, tratando de comprar la felicidad en la rutina de una vida llena en todo caso de placer y orientada a la búsqueda continua de la satisfacción inmediata. El hombre, asustado y decepcionado por el triunfo del mal, se repliega sobre sí mismo, sobre su propio egoísmo. Hasta que, un día, descubre que por ese camino ha perdido lo mejor de sí mismo, su capacidad de entrega y de generosidad.

Se suma a esta situación de fracaso la comprobación de la injusticia, siempre presente en un mundo que parece reducir a puro sueño el ideal de solidaridad humana que todo hombre lleva en su corazón. La injusticia domina las estructuras humanas a veces de tal modo, que el hombre no puede llegar al mínimo de realización de su dignidad. Son legión los hombres que están privados de su dignidad humana, de modo que sus derechos son, parafraseando una palabra de Lutero sobre la libertad, un puro título sin contenido. El hambre, el desempleo, la enfermedad, la incultura, son los azotes que padece una sociedad que, por otro lado y paradójicamente, ha conseguido logros humanos y técnicos insospechados con los que podría superar la postración del hombre actual.

El reino de la *hamartía* y de sus consecuencias no es sólo, pues, la impotencia ante la ley; es también la impotencia ante el sufrimiento, la muerte y el poder mismo del mal.

Pero es aquí precisamente donde entra la redención liberadora de Cristo por medio de su gracia. El ha vencido a la *hamartía* en la cruz y ha vencido también en ella a todas sus consecuencias, como son el sufrimiento y la muerte. Y es así como ahora la gracia de Cristo, colocado de forma victoriosa al otro lado de la cruz, nos invita interiormente a vencer, con esta cruz y la entrega que ella supone, el mal que impera en el mundo. Es Cristo el que nos invita y nos ayuda ahora, haciéndonos capaces de vencer al mal con el bien, de reaccionar ante la decepción que a veces supone la vida, dando a los demás el amor que no se merecen, porque él nos ha amado también con un amor que no nos merecemos. Es Cristo el que ahora nos da la capacidad de cumplir la ley y seguir la verdad. Es entonces cuando uno se lanza a amar a los demás aun a riesgo de no tener recompensa, porque Cristo mismo es la recompensa. Es entonces cuando uno encuentra dentro de sí un principio de integración que le hace capaz de dar lo mejor de sí mismo, venciendo el cansancio, la decepción y la muerte.

Es el momento en el que uno se encuentra liberado por el amor de Cristo; es el momento en que uno deja de llevar la cuenta del mal que se le hace, y se lanza a un amor sin recompensa; es el momento en el que uno tiene ya la capacidad de hacer el ridículo por Cristo y de hacer añicos su propia imagen, sirviendo a la verdad y a la justicia en todo momento. Es el momento en el que uno vuelve a ser joven porque ha encontrado la clave de vencer el mal con el bien, la clave de poder esperar y poder amar. Es la victoria de la cruz de Cristo. El misterio pascual vivido existencialmente. Y uno hace entonces la experiencia de que son verdad aquellas palabras de Cristo: "El que busque su vida la perderá; el que la pierda por mí la encontrará" (Mt 10,39). La felicidad no es algo que se compra. Como dice V. Frankl, no puede buscarse directamente; sólo puede venir como consecuencia de haber entregado lo mejor de nosotros mismos a una causa noble. Y esta causa es Cristo. He aquí que Cristo libera nuestra libertad.

Dice así Greshake sobre este sentido de la libertad: "El hombre es aceptado por Dios a pesar de su culpa; se le da la capacidad de vivir como persona acogida, incluso amada por Dios. La realidad exterior del acontecimiento de Cristo, su palabra y su ejemplo liberadores y la promesa de salvación

en él contenida quedan interiorizados en el Espíritu. El que en el Espíritu se experimenta aceptado por Dios tal como es, puede aceptar también a los demás como son. Aquel a quien Dios dice sí sin poner condiciones podrá decir también sí a los demás. Quien tiene a Dios de su parte puede mostrarse también paciente, puede esperar y perseverar, sintiéndose interiormente libre, cualesquiera que sean las realizaciones que vengan del exterior. Esta libertad interior, producida por el Espíritu, es absolutamente necesaria para vivir en un mundo que, hasta que dure la historia, no es nunca libre del todo, porque en él está presente y activa la fuerza del mal. El que es amado por Dios no obstante sus culpas, no podrá considerar nunca al mal como la realidad última. Lo que le mantiene es un poder superior al presunto superpoder del mal todavía en actividad. En esta perspectiva, Dios, mediante el Espíritu Santo que nos ha dado por medio de Cristo, produce dentro del hombre una liberación interior que corresponde al ideal exterior de Jesús"[25].

Este es el concepto teológico de libertad; libertad del pecado y de la esclavitud, capacidad para el bien y la verdad. La libertad humana, herida por el pecado, encuentra así la plenitud de sentido. Como dice el Vaticano II, "el hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a su ordenación a Dios ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios" (GS 17).

Esta atracción interior de la gracia de Cristo es, como hemos visto antes, la gracia santificante que nos permite anclarnos en él y, en consecuencia, superar el mal en que estamos esclavizados. La gracia de Cristo libera así nuestra libertad. Dios sana nuestra naturaleza caída en la medida en que la eleva, en la medida en que Dios nos introduce en su intimidad. Y si antes hemos dicho que no libera la libertad, sino la verdad (la libertad es un instrumento para la verdad),

[25] G. GRESHAKE, o.c., 115-116. No entramos aquí en otro problema, presente en la obra de Greshake cuando identifica las experiencias de liberación humana, las mediaciones históricas de justicia, como gracia de Dios (o.c., 98-99). Esto depende del problema natural-sobrenatural, que abordaremos más adelante. Estamos de acuerdo en que la gracia y la liberación del pecado deben conducir a la liberación de la injusticia, pero no coinciden necesariamente, ya que puede haber una cierta realización del orden social sin gracia de Dios. No se puede decir, por lo tanto, que todo compromiso humano por la justicia sea ya gracia de Dios.

ahora decimos que es la gracia de Cristo la que libera nuestra libertad, haciendo así que la libertad humana pueda cumplir su vocación de verdad.

Y liberado por Cristo de la fuente del mal que es su radical egoísmo, podrá y deberá el hombre trabajar por un mundo mejor, borrando la injusticia que en él reina. El cristiano va como nadie a la raíz del mal que es el egoísmo del hombre, sólo sanable por la gracia de Cristo; pero desde esa raíz tiene que acudir a todas las plasmaciones del pecado que son las injusticias que se multiplican entre nosotros. El problema de las injusticias no se soluciona sino cambiando el corazón del hombre; pero este cambio tiene que llegar a todas las consecuencias sociales. Y un día, participando de la resurrección de Cristo mediante la gloria, venceremos definitivamente el sufrimiento y el poder de la muerte, que será el último enemigo en ser vencido (1 Cor 15,26). Sólo Cristo puede liberar al hombre del pecado, del sufrimiento y de la muerte; ninguna filosofía, ninguna revolución humana, ninguna religión humana puede llegar a este nivel de liberación. Sólo Cristo. Es Cristo el que nos da la capacidad de cumplir la ley en todas sus exigencias, es él el que nos permite vivir la verdad. En él encuentra el hombre la capacidad de integrarse totalmente en Dios y de poder vencer el pecado. Esa es la libertad en último término: la libertad del pecado.

En una palabra, el hombre tiene un desequilibrio interior en la medida en que, por el pecado original, no puede amar a Dios sobre todas las cosas anclando su vida en él. Pero esta posibilidad es la que Cristo le da con su gracia, de modo que la gracia le concede la integración perfecta de su ser y, con ello, su liberación.

¿EXISTEN ACTOS PURAMENTE NATURALES?

Una cuestión que queda todavía por aclarar es si en la presente economía existen actos puramente naturales que no sean salvíficos, es decir, que no estén elevados al orden sobrenatural. Hemos dicho, en efecto, que el hombre tiene una cierta capacidad (no íntegra) para cumplir preceptos de ley natural y hacer actos moralmente buenos. ¿Dichos actos son entonces puramente naturales o, por el contrario, son ya salvíficos en sí mismos y pertenecen al orden sobrenatural?

Este es un tema que en modo alguno es ocioso, pues nos permite conocer hasta qué punto las obras de los paganos están o no bajo el influjo de la gracia. Sabemos que la naturaleza pura no ha existido nunca de hecho, pero conocemos también que la naturaleza humana no ha sido corrompida por el pecado original; y nos preguntamos, por lo tanto, si los actos que se pueden hacer en ella, buenos de suyo, son puramente naturales o están elevados al orden de la gracia. Es, por lo tanto, un modo de conocer más a fondo la situación del hombre caído y redimido.

Exponemos primero algunas teorías que se han dado sobre el tema, para terminar con nuestra apreciación personal.

I. TEORIA DE VAZQUEZ

En el siglo XVII, Vázquez expuso su teoría, que llamó teoría de la *cogitatio congrua* y que fue ampliamente difundida[1].

Comienza Vázquez diciendo que todo hombre, para hacer una determinada acción buena, necesita un motivo proporcionado para ello, que llama *cogitatio congrua;* una idea capaz de mover a la acción. No parte Vázquez de una especial debilidad que el hombre tiene en atención al pecado original, sino

[1] *In prima secundae S. Thomae* disp.189-190.

del hecho de que no puede querer libremente sin una previa motivación.

Esta *cogitatio congrua* es un don de Dios, aunque no provenga de una intervención suya extraordinaria. Es Dios que elige un determinado curso de las causas segundas, una serie de "casualidades", diríamos nosotros, para que en el momento oportuno tengamos la gracia que necesitamos. Dios dispone de tal modo las cosas, que en el momento oportuno nos llega la gracia que necesitamos.

Esta es una gracia en sentido estricto, una gracia que Cristo nos ha merecido para que podamos seguir el camino del bien. "Puesto que nadie puede negar que Cristo murió para alcanzarnos la gracia contra cada una de las tentaciones, es necesario confesar que la gracia con la que superamos las tentaciones es gracia de Cristo"[2]. Es, además, una gracia que le pedimos a Dios por los méritos de Cristo. Finalmente, si no fuese una gracia de Cristo, podríamos en el fondo vanagloriarnos de nuestras victorias.

Dios elige, pues, en virtud de los méritos de Cristo, el orden providencial por el que nos llega la gracia oportuna. Externamente un pagano ve, en el curso externo de los acontecimientos, una concatenación de causas segundas que lo explican todo sin necesidad de recurrir a Dios; pero el creyente adivina en ello la mano directa del Dios providente que mueve todo en nuestro favor por los méritos de Cristo.

A nuestro juicio, la mayor dificultad que presenta esta teoría es que la *cogitatio congrua* no es gracia en el sentido sobrenatural. Cierto que Dios interviene con su orden providencial conduciendo las cosas al bien y que ello sucede por los méritos de Cristo; pero el que uno encuentre en una causa segunda la motivación que le induce a hacer una obra buena sólo puede ser llamado "gracia" en un sentido amplio; no es un don estrictamente sobrenatural, pues pertenece al curso mismo del orden de la creación, y en este orden encuentra el hombre muchas veces motivaciones suficientes para hacer el bien. Como dice Lennerz[3], esto lo admite la mayoría de los teólogos, puesto que la *cogitatio congrua* tiene lugar según el curso normal de la naturaleza y no se debe a una especial intervención de Dios. No es propiamente una gracia en sentido estricto, una gracia elevante. Y por ello la acción buena que se pone con ella no es, en consecuencia, una acción estrictamente sobrenatural.

[2] Disp.189 cap.17.

[3] H. LENNERZ, *De gratia redemptoris* (Roma [3]1949) 221.

Como dice Lennerz, "pertenece a la providencia natural que al hombre le vengan *cogitationes congruas* y no sólo incongruas. Por ello la *cogitatio congrua* es algo que pertenece al orden natural, tanto en sí como por el modo como sucede. Y del hecho de que las podamos pedir a Dios y darle gracias por ellas no se sigue que sean gracias en sentido estricto"[4].

Imaginemos que, yendo uno vestido de sacerdote por la calle, es ocasión para que un pagano haga un acto de amor a Dios. Este acto de amor a Dios está hecho con una capacidad humana no destruida por el pecado original y por una motivación que, aun cuando puede estar guiada por la providencia divina, no deja de ser natural. Se trata, por lo tanto, de una gracia en sentido amplio.

II. LA TEORIA AGUSTINIANA

Llamamos así a una teoría mantenida en el siglo XVIII por un grupo de teólogos pertenecientes a la Orden de San Agustín, como E. Noris e I. Berti, entre otros. Estos autores llegaron a la conclusión de que sin la gracia el hombre no puede hacer acto bueno alguno. No es que defendieran la opinión jansenista que ya conocemos. Berti tiene el cuidado de distanciarse del jansenismo[5].

Admite Berti, de hecho, que muchas de las acciones de los paganos consideradas en sí mismas no sólo no son pecado, sino que son buenas[6]; pero para que un acto sea moralmente bueno es necesario que sea dirigido a un fin debido que es Dios, aunque no tiene por qué estar explícitamente dirigido a él. Basta que el acto se realice de acuerdo con el orden de la naturaleza[7]. Ahora bien, esto, que es verdad desde el punto de vista especulativo, en la práctica cambia: dada la concupiscencia que existe en el hombre, dicho acto en la práctica será realizado por el amor propio del hombre. Por ello se necesita la gracia para que dicho acto adquiera la plena bondad que deriva de una ordenación a Dios, porque siendo bueno en sí, normalmente sería desvirtuado por el amor propio del hombre. "Por tanto, para que en la práctica

[4] Ibid., 221.

[5] I. L. BERTI, *De theologicis disciplinis* 18,2-4 (Roma 1939) 382-419.

[6] Ibid., 401ss.

[7] "Dico opera huiusmodi regulae consentanea etsi in Deum non referantur explicite... quia intentione animi opera illa fiunt ob intimam legem honestatis, quae implicite est ipse Deus" (ibid.).

una obra sea honesta no se puede apartar de la ley suprema e íntima. Pero el hombre caído se deleita más en sí mismo que en el bien sumo si no le inspira la santa deleitación, puesto que sin este don de la deleitación la concupiscencia prevalece sobre la razón, pues no podemos dejar de obedecer a los deseos de la concupiscencia sin la gracia del Salvador"[8].

Esta teoría tiene de bueno el contar con un factor que ya hemos descrito: el hombre, para poder practicar todos los preceptos de la ley, tiene que tener anclado su corazón en Dios. De no ser así, el hombre se deja llevar por la dispersión de la concupiscencia. Ahora bien, su fallo está en no tener en cuenta que el hombre tiene una capacidad natural para cumplir algunos preceptos de la ley, y ello por una razón: porque su naturaleza no está corrompida.

Es cierto que sin la gracia el hombre, condicionado por la concupiscencia, termina cayendo a la larga en el pecado; pero no se puede decir que todo acto humano esté determinado por la concupiscencia y que el hombre peque en todo lo que hace, apartándose de Dios.

III. LA TEORIA DEL FIN SOBRENATURAL

Finalmente exponemos la teoría que en su tiempo defendió Ripalda y que implica el problema de la relación de lo natural y lo sobrenatural.

Ripalda admite que el hombre puede hacer actos naturalmente buenos; pero advierte que, de hecho, en el orden actual, dado que Dios ha destinado al hombre al fin sobrenatural, no se realiza ningún acto moral sin que sea también sobrenatural y efecto de una gracia propiamente sobrenatural[9].

El fin último en el orden actual no es sino la visión beatífica de Dios, y por ello cuando se hace una obra, en el fondo se acepta o se rechaza el fin único al que Dios de hecho nos ha llamado. Todo acto moral es aceptación o negación de este fin último sobrenatural.

El juicio sobre esta teoría es positivo, pero matizándola un poco. Es cierto que el único fin que existe es el fin sobrenatural de la visión beatífica. No existe un cielo natural, sino el cielo inaugurado por Cristo en su resurrección y que conduce a la visión beatífica del Dios trino.

[8] Ibid.

[9] *De ente supernaturali* t.II lib.V. disp.114 sect.13 n.123.

Ahora bien, no podemos olvidar que el orden natural tiene una cierta autonomía basada en el orden de la creación y que el orden moral tiene su fundamentación próxima en los valores de la persona humana, y en último término en Dios, creador de esa dignidad personal. Pues bien, un pagano puede fundamentar una serie de actos buenos en este orden, haciendo obras moralmente buenas, porque están en conformidad con la ley objetiva natural y que implícitamente van ordenados a Dios creador como principio y fin de tales valores. Son actos que se fundamentan próximamente en valores de la creación, actos que el hombre puede cumplir con una capacidad natural y que pueden tener también una motivación natural. Pensemos, por ejemplo, en un pagano que rechaza el aborto por consideraciones de ética natural: sabe que la persona humana, creada por Dios, no puede ser reducida a instrumento o medio. Sus valores desde el punto de vista personal son la dignidad de la persona humana y Dios creador.

El fin del hombre podía no haber sido sobrenatural. De hecho lo es, pero cabe que el hombre funde su acción en valores creados, en la dignidad creada de la persona humana y en Dios creador; y no podemos olvidar que este orden creado existe y tiene una cierta autonomía[10].

Así pues, un pagano puede rechazar el aborto porque para él la persona humana es digna de un respeto absoluto y porque acepta que la dignidad de esta persona se fundamenta en Dios creador. Tiene capacidad natural para obrar el bien en este caso (no olvidemos que el hombre tiene capacidad natural para cumplir los preceptos por separado, no en conjunto) y puede incluso referir dicha moralidad a Dios creador, principio y fin de todos los valores humanos. Este acto,

[10] K. Rahner con su teoría del existencial sobrenatural llega a una posición parecida a la de Ripalda. El hombre en cada acto moral toma posición positiva o negativamente ante la totalidad de su existencia de hecho (que supone no sólo la oferta de la gracia, sino una situación en la que el hombre está positiva y gratuitamente orientado a la gracia: existencial sobrenatural); por ello, "todo acto moralmente bueno del hombre es un acto sobrenatural de salvación" (*Naturaleza y gracia:* Esc.Teol. IV (Madrid 1961) 234. Rahner es consciente del parecido de su posición con la de Ripalda, y lo acepta (ibid.).

De hecho el fin del hombre es el sobrenatural; pero, como dicen Flick-Alszeghy (*El evangelio de la gracia* 137), "la aceptación implícita del fin sobrenatural no está implícitamente en el hecho subjetivo por el que se acepta libremente un valor moral... Cabe aceptar subjetivamente el fin genérico del hombre y no aceptar el fin sobrenatural. Por la fe sabemos que es imposible alcanzar el fin último del hombre sin conseguir su fin sobrenatural, pero la apreciación subjetiva puede separar lo que es inseparable de hecho".

por su fundamentación, su motivación y su capacidad es un acto naturalmente bueno. En sí mismo no podemos decir que ese acto sea fruto de la gracia. Ahora bien, dado que el hombre está de hecho destinado a un fin sobrenatural, ese acto queda elevado a dicho orden, de modo que estamos de acuerdo con Ripalda. Sería un acto realizado con la capacidad humana, pero elevado por la gracia. Sería también un acto salvífico, pues, de hecho, todo acto humano aparta o lleva a la salvación sobrenatural [11].

Dice Baumgartner, precisando la teoría de Ripalda, que, dada la voluntad salvífica universal de Dios y la distribución universal de la gracia, todo acto bueno que cumple un infiel se hace bajo el influjo de la gracia salvífica, y por ello es sobrenatural: "El *initium fidei* es simultáneo con el despertar de la conciencia moral. La misma bondad realizada por el hombre, aunque proporcionada a sus fuerzas, y, por ende, natural, se cumple no obstante bajo la influencia de la gracia saludable. Esta no se da a todos los hombres en tal o cual momento de su existencia, sino que es principio de todas sus acciones, de todos sus esfuerzos por la virtud. Ella los sostiene, los envuelve y los eleva, y les da así una cualidad saludable positiva" [12].

Ahora bien, es preciso además tener en cuenta otro principio, y es que el hombre, dañado por el pecado, en la medida en que ha perdido la capacidad natural de amar a Dios sobre todo (y, por ello, de cumplir todos los mandamientos), necesita de la gracia para cumplirlos todos. Hay, pues, actos que sólo pueden ser hechos con la ayuda de la gracia, porque el hombre no tiene capacidad.

Recurrimos de nuevo a la famosa intuición de Santo Tomás cuando afirma que el hombre que no tiene su corazón anclado en Dios cae a la larga en el pecado mortal en virtud de la dispersión que supone la concupiscencia. Una de dos:

[11] Ibid., 138.

[12] Baumgartner (*La gracia de Cristo* 322-323) sigue la teoría de Ripalda, aunque con alguna precisión. Sostiene que, dada la voluntad salvífica universal de Dios y la distribución universal de la gracia, todo acto bueno que cumple un fiel se hace bajo la influencia de la gracia salvífica, y por ello es al mismo tiempo sobrenatural: "El *initium fidei* es simultáneo con el despertar de la conciencia moral. La misma bondad realizada por el hombre, aunque proporcionada a sus fuerzas y, por ende, natural, se cumple, no obstante, bajo la influencia de la gracia saludable. Esta no se da a todos los hombres en tal o cual momento de su existencia, sino que es principio de todas sus buenas acciones, de todos sus esfuerzos por la virtud. Ella los sostiene, los envuelve y los eleva, y les da así una cualidad saludable positiva" (o.c., 323).

u opta por Dios, con la ayuda de la gracia, y guarda la integridad del orden moral, o no opta por él y termina prisionero del pecado [13].

Llega en la vida del hombre un momento en el que se plantea la opción de amar a Dios sobre todo, guardando sus mandamientos. El hecho mismo de no querer planteársela es ya de suyo una opción, negativa en este caso. Fue Santo Tomás el que agudamente vino a decir que es imposible que el hombre permanezca con solo el pecado venial, pues cuando llega a la edad de la razón necesariamente opta por Dios o contra él. Cuando el hombre llega al uso de la razón, "lo primero que hace es reflexionar sobre sí mismo. Y si se ordena a sí mismo al fin debido, conseguirá por la gracia la remisión del pecado original. Si no se ordena a sí mismo al fin debido según la discreción de que es capaz en esa edad, pecará mortalmente no haciendo lo que está en sí. Por ello ya no habrá en él solamente pecado venial, sino mortal, hasta que sea perdonado por la gracia" [14].

Esta opción por Dios, por la que el hombre decide amarle sobre todo guardando sus mandamientos, no se hace en el presente orden sin la gracia de Dios. Puede ocurrir que uno no quiera plantearse tal opción o que restrinja voluntariamente el campo de la misma; pero ello por sí mismo es una opción en sentido negativo que supone un pecado de hecho.

[13] Esta teoría ha sido asumida por Flick-Alszeghy con la ayuda del concepto de opción fundamental. El hombre no puede hacer una opción fundamental por Dios sin la ayuda de la gracia (*El evangelio de la gracia* 149ss). Esta opción fundamental, según Flick-Alszeghy, consiste en el amor a Dios sobre todas las cosas, que lleva implícita la opción de guardar sus preceptos. En modo alguno significa una opción al margen de los preceptos concretos: "El que ama a Dios sobre todas las cosas desea observar sus mandamientos divinos. La transgresión deliberada de cualquiera de ellos es, por tanto, incompatible con la permanencia de la opción fundamental, con la que se ha escogido la voluntad de Dios como norma de la propia vida moral" (*Antropología teológica* [Salamanca 1970] 564).

Para el pecado mortal no se requiere una opción formal contra Dios, sino que basta el desprecio implícito de Dios que conlleva la conculcación de sus mandatos. «Esto no quiere decir que el pecado mortal exista sólo cuando el motivo del acto sea la oposición a Dios; semejante pecado "satánico" es muy raro, y generalmente al hombre creyente le gustaría conservar su amistad con Dios conciliándola con la búsqueda incondicionada de su propia satisfacción; hay pecado mortal cuando el hombre consciente y libremente acepta la separación de Dios, implícita en su comportamiento. Efectivamente, en este caso el hombre compromete implícitamente su existencia por un valor diverso de Dios. De esta forma, el pecado mortal es siempre una repulsa de la caridad» (o.c., 564-565).

[14] I-II q.89 a.6.

Por ello todo aquel infiel que de hecho esté realizando las exigencias del amor de Dios y de su ley tal como él las alcanza en su conciencia recta, lo hace en virtud de la gracia de Dios que existe en él como realidad interior. No existe, repetimos, la santidad laica. Es más, en el estado de adultez, incluidos los paganos, o se vive en gracia o se vive en pecado.

Dicen así Flick-Alszeghy: "Si alguien afirmara que existen hombres, fuera de la Iglesia, que cumplen externa e internamente toda la ley natural (cosa que no es fácil de probar por la experiencia), habría que concluir entonces que dichos hombres, aun encontrándose fuera de la Iglesia, han recibido la gracia y aman a Dios con amor de caridad. Por lo demás, sabemos que esta afirmación no contradice la doctrina de la Iglesia"[15]. Aunque, naturalmente, es claro que los paganos, a los que la gracia de Dios puede llegar por medios extraordinarios que Dios sólo conoce, no disponen de la abundancia de medios de gracia que nosotros tenemos. Podrán salvarse, pero en situaciones de mayor dificultad que nosotros, que poseemos los medios ordinarios de la salvación.

Podríamos terminar diciendo que no existen actos puramente neutros, porque, aunque sean hechos por la capacidad humana, están de hecho ordenados al fin sobrenatural y porque, en otros casos, están hechos con la ayuda misma de la gracia, ya que el hombre no tiene capacidad para realizar por sí todas las exigencias de la ley natural.

Hemos visto hasta aquí la dimensión sanante de la gracia. Cuando el hombre consigue la gracia santificante que le permite anclarse en Dios puede cumplir el bien moral en toda su integridad. Aun cuando no llegue a esa meta, ya con la gracia actual se va preparando a la unión con Dios, al tiempo que comienza ya el proceso de liberación de su pecado. La gracia actual tiene también la dimensión elevante y la dimensión sanante.

Veamos ahora cómo el hombre se prepara a este proceso de integración en Dios que llamamos justificación.

[15] *El evangelio de la gracia* 172.

PARTE SEGUNDA

GRACIA Y JUSTIFICACION

Capítulo V

EL INICIO DE LA CONVERSION

Hemos visto hasta ahora la relación de la gracia con el pecador necesitado de la misma. En estos capítulos previos hemos comprobado que el hombre tiene cierta capacidad de hacer el bien y de realizar ciertos actos de amor a Dios; pero sin la gracia no puede en modo alguno amar a Dios sobre todas las cosas, y, en consecuencia, no puede cumplir las exigencias todas de la ley moral. A fin de cuentas, no podría por sí solo salir de la situación de esclavitud en la que se encuentra en virtud del pecado original.

Pues bien, vamos a ver ahora el proceso por el que Dios mismo sale al encuentro del hombre hasta llevarle a él, de modo que, integrado en él por amistad (justificación), quede divinizado y capacitado para cumplir siempre el bien. Dios mismo se decide a salvar al hombre y a liberarle conduciéndole hacia la salvación. Esta salvación, puro don de Dios, se consuma en la justificación, por la cual el hombre entra en la amistad divina y sobrenatural de Dios, librándose de toda mancha de pecado; pero en realidad esta salvación se realiza en todo un proceso por el que el hombre se va preparando a ella. La justificación no suele venir de golpe, sino mediante un proceso de preparación. Es este proceso de preparación, este camino hacia la justificación, hecho de actos estrictamente sobrenaturales y salvíficos, el que ahora estudiamos aquí. Fue el concilio de Trento el que sistematizó dicho proceso de preparación, llevando a síntesis lo que la Iglesia ya había mantenido de hecho.

En este proceso de preparación a la justificación comenzamos estudiando el inicio del mismo, el principio mismo de la conversión, el cual, históricamente hablando, dio lugar a un debate que se suscitó con la crisis semipelagiana. Comenzamos, pues, por el estudio del problema del inicio de la conversión; examinamos a continuación los actos con los cuales el hombre se va preparando progresivamente a la justificación, y terminamos analizando el difícil problema de la

intervención de la gracia y de la libertad humana en todo el proceso y, en concreto, en la gracia actual por la que el hombre se prepara a la justificación. Digamos, finalmente, que la gracia actual, al mismo tiempo que sanante, es también elevante y sobrenatural en sí misma, que mueve transitoriamente al hombre en orden a la salvación y a la vida eterna. Es un auxilio que se le concede al hombre ya antes de la justificación y que le mueve a realizar determinados actos en orden a la justificación, pero no implica ningún cambio permanente en el hombre (gracia habitual). A ella se debe el inicio de la justificación y de los actos que la preparan. Esta gracia actual, como veremos más adelante, la recibe también el hombre justificado en orden a perseverar en el amor de Dios ante las dificultades que le acosan.

I. LA CRISIS SEMIPELAGIANA[1]

El semipelagianismo no es, propiamente hablando, un sistema, sino más bien una reacción contra el pensamiento de San Agustín en algunos puntos determinados. El mismo nombre de semipelagianismo es de creación tardía; ni siquiera

[1] E. AMANN, *Semipélagiens:* DTC 14,1796-1850; M. CAPPUYNS, *Les capitula d'Orange:* Rech.Theol.Anc.Med. 6 (1934) 121-142; M. JACQUIN, *A quelle date apparaît le mot semipélagien:* Rev.Scien.Phil.Theol. 1 (1907) 506-568; G. FRITZ, *Orange:* DTC 11,1087-1103; J. CHÉNÉ, *Que signifiaient "initium fidei" et "affectus credulitatis" pour les semipélagiens?:* Rev.Scien.Rel. 35 (1948) 566-588; G. WEIGEL, *El concepto de fe según los semipelagianos:* Anales de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile (1940) 35-53; J. ERNST, *Die dogmatische Geltung des zweiten Konzils von Orange:* Zeit.Kath.Theol. 30 (1906) 650-670; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi* (Louvain 1950) 30-42; P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia,* en *Mysterium Salutis* IV/II, 609-729; H. RONDET, *La gracia de Cristo* 121ss; G. WEIGEL, *Faustus of Riez* (Philadelphia 1938); J. CHÉNÉ, *Les origines de la controverse semipélagienne:* L'année théol. aug. 13 (1953) 56-109; M. FLICK, *Semipelagianismus:* LThK 9,650-652; K. RAHNER, *Augustin und der Semipelagianismus:* Zeit.Kath.Theol. (1938) 171-196; L. CAPERAN, *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse 1934) 133-150; A. SAGE, *Praeparatur voluntas a Domino:* Rev.Étud.Aug. 10 (1964) 1-20; F. DI SCIASCIO, *Fulgenzio di Ruspe* (Roma 1941); P. DUMONT, *Le surnaturel dans la théologie de St. Augustin:* Rev.Scien.Rel. 11 (1931) 513-542; 12 (1932) 29-55, 194-219; CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo,* 106ss; G. MORIN, *Un traité pélagien inédit du commencement du V siècle:* Rev.Ben. 26 (1909) 163-188; J. MADOZ, *Un tratado desconocido de San Vicente de Lerins:* Greg. 21 (1940) 75-94; O. CHADWICK, *John Cassian. A Study in primitive Monasticism* (New York 1950); M. JACQUIN, *La question de la prédestination au V et au VI siècle:* Rev.Hist.Eccl. (1904) 265-283; 725-754.

apareció en la Edad Media. Como recuerda Amann[2], apareció propiamente en la disputa *de auxiliis* sobre la gracia eficaz. Uno de los consultores había señalado que en Molina se reproducía el error de Casiano que él llama *Sententia semipelagianorum*[3]. Cuando Jansenio se refiere al grupo de monjes franceses protagonistas de nuestra disputa, les designa con el nombre de massilienses (monasterios del sur de Francia), aunque no ignora el sobrenombre de *semipelagianos*. Los documentos de la Iglesia emplean el nombre de semipelagianismo por vez primera al condenar las proposiciones 4 y 5 de Jansenio (D 2004-2005).

Con el nombre de semipelagianos conocemos hoy en día a aquellos monjes del siglo V que, en relación a algunas afirmaciones de San Agustín en torno a la acción de la gracia y la predestinación, conceden una parte excesiva a la colaboración del hombre. La controversia gira, en efecto, en torno a la razón última de la salvación de los que de hecho se salvan. Mientras que Agustín y los suyos defienden que se debe al inescrutable misterio del divino beneplácito, los massilienses lo atribuyen a la libertad humana.

En el origen de la reacción semipelagiana está la intención de afirmar en serio la voluntad salvífica universal de Dios y la responsabilidad del hombre en la obra de salvación; dos verdades que Agustín en la polémica con los pelagianos había dejado un tanto en la penumbra. Admiten, sin duda, los massilienses la necesidad de la gracia, pero rechazan la predestinación agustiniana y el determinismo de la gracia que ellos atribuían a Agustín: la diferencia entre los elegidos y los réprobos depende exclusivamente de la voluntad humana, a la que corresponde la iniciativa de aceptar o rechazar la voluntad de Dios. La única forma que veían entonces de salvar la voluntad salvífica universal de Dios y la responsabilidad del hombre consistía en que el mismo hombre diera, por propia iniciativa, el primer paso hacia la salvación, lo que se ha dado en llamar el *initium fidei*.

El término de *initium fidei*, que viene de la traducción de Cant 4,8 usado por Agustín *(veniens et pertransiens ab initio fidei)*[4], señala en aquella controversia todos los actos con los que el catecúmeno se preparaba para el bautismo, no simplemente las disposiciones que preparan el acto de fe. Es decir, los massilienses vienen a defender que el inicio de la conver-

[2] E. AMANN, o.c., 1796.
[3] M. JACQUIN, *A quelle...*
[4] PL 33,877.

sión hay que atribuirlo a la fuerza del hombre. Para poder entender lo que con ello se expresa se acude (ya en la controversia) a un ejemplo adecuado: el enfermo toma la iniciativa de llamar al médico, de quien recibe la medicina que le cura. Así, es Dios el médico del cual indudablemente necesita el pecador; pero la iniciativa de llamarlo, el primer paso hacia la curación, lo da el hombre. Sólo así se puede salvar la voluntad salvífica universal de Dios y la responsabilidad del hombre[5].

De este modo la predestinación queda reducida a pura presciencia de Dios. Dios sabe desde toda la eternidad el modo como va a responder cada uno de los hombres a la gracia, y desde siempre quiere también Dios que se salven los que la aceptarán y se condenen los que la rechazarán.

Agustín, como decimos, había dejado en penumbra la voluntad salvífica universal de Dios, llegando a restringir la amplitud de la misma. Por eso, históricamente hablando, el semipelagianismo, como comenta Rondet[6], es una reacción feliz contra una afirmación rígida del agustinismo. Gracias a ella el problema de la salvación de los infieles puede entrar en una fase nueva; pero, sin embargo, el semipelagianismo no deja de ser una herejía. "No ha comprendido que todo, en la obra de nuestra salvación, es un don de la misericordia divina y que la gracia siempre previene los esfuerzos del hombre"[7].

Dice Fransen al respecto: "Los semipelagianos no veían lo que para Agustín era evidente. Si hubiese triunfado en la Iglesia la posición semipelagiana, se habría abandonado el mensaje de los profetas y de San Pablo sobre la gratuidad radical de la gracia. Si Dios tiene que esperar a que el hombre dé el primer paso, el mérito de la salvación corresponde últimamente al hombre y no a Dios"[8].

En el fondo, el problema sólo se soluciona cuando se comprende que el primer paso de la salvación es obra, por un lado, de la gracia divina y, por otro, de la libre cooperación del hombre, actuando ambos a nivel diferente, como hemos de ver más adelante; pero, de momento, los semipelagianos no ven otra salida que atribuir al hombre sólo la iniciativa del primer paso, la iniciativa, en definitiva, de la salvación. Su

[5] Recuerda también Fransen (o.c., 634) cómo los semipelagianos habían encontrado en la Biblia fáciles argumentos escriturísticos, como la súplica de Zaqueo a Jesús.

[6] H. RONDET, o.c., 123.

[7] Ibid.

[8] P. FRANSEN, o.c., 635. Cf. también P. FRANSEN, *De genade. Werkelijkheid en Leven* (Amberes 1959) 185-190.

intención es, sin duda, comprensible y laudable, pero sus afirmaciones no son aceptables.

1) El origen de la controversia

Agustín, ya desde el año 397, en las famosas *Quaestiones ad Simplicianum* había resuelto el problema del semipelagianismo, de modo que estaba ya convencido de la necesidad de la gracia en todas nuestras acciones de orden salvífico. Esta es una verdad de la que ya no se apeará Agustín y que pasará al acerbo de la doctrina cristiana.

Sin embargo, junto con esto, Agustín solía tener presente, ya en la misma obra *Ad Simplicianum,* como punto de partida, el estado en el que el pecado original había dejado a la humanidad, la cual es una masa condenada, *massa damnata,* de la que Dios, por pura misericordia, salva a aquellos que quiere y abandona a otros sin hacerles injusticia[9]. En una palabra, Dios salva a unos y deja a otros independientemente de toda consideración de méritos. Esta es una doctrina que, como sabemos, estaba ya en Agustín antes de la lucha contra el pelagianismo. El debate contra Pelagio se centró en la existencia del pecado original y en la necesidad del bautismo incluso para los niños; pero el problema de la conjugación de la gracia de Dios y el mérito del hombre quedaba unilateralmente solucionado por Agustín, lo que daría lugar más tarde a la reacción de los semipelagianos.

Ante esta posición agustiniana reaccionó en primer lugar un sacerdote llamado Vital (en torno al 427), que se dirigió a Agustín exponiéndole su perplejidad. Vital no era pelagiano, defendía la necesidad de la gracia; pero pensaba él (a tenor de lo que comentaba Agustín) que la iniciativa debía provenir del hombre, de la criatura que acepta la fe propuesta por Dios[10]. Parece que Vital entiende que en el inicio de la vida sobrenatural debe haber un acto que dependa exclusivamente del hombre y que sea la razón de ser de los favores ulteriores de Dios[11].

Agustín responde defendiendo el primado absoluto de la gracia en el proceso de la salvación, basándose para ello en la praxis de la Iglesia que no deja de pedir la gracia para los infieles. El *initium fidei* deriva de una gracia que no es una gracia externa, sino una acción íntima.

Pero el estallido de la controversia tendría lugar sobre

[9] De diversis quaest. ad Simp. 1,2,16: PL 40,121.
[10] *Epist.* 217: PL 33,978-989.
[11] E. AMANN, o.c., 1798.

todo en relación a los monjes de Adrumeto (norte de Africa, en torno al año 427). Floro envió a su abadía de Adrumeto la copia de una carta que Agustín había dirigido el año 418 al presbítero romano Sixto (posteriormente Sixto III)[12]. Fue una carta que levantó un revuelo increíble entre los monjes. Es cierto que el obispo de Hipona enseñaba en ella que sólo Dios salva al hombre y que, al recompensar los méritos de éste, en el fondo no hace más que coronar sus propios dones[13]. Agustín rechazaba todo mérito anterior a la gracia, describiendo la fe como un don gratuito de Dios y sacando consecuencias predestinacionistas de tal principio. Pero los monjes entendieron que con ello se negaba todo el valor de la ascesis monástica, y trataban por ello de defender la idea del mérito humano.

La respuesta de Agustín vino con sus obras *De gratia et libero arbitrio ad Valentinum et cum illo ad monachos*[14] y *De correptione et gratia ad eumdem*[15]. La primera presenta la afirmación inequívoca de la gracia y de su carácter gratuito. El libre albedrío es incapaz de asegurar el inicio, el proceso y la perseverancia de la vida sobrenatural, y la gracia no se da según nuestros méritos. Sin ella el libre albedrío no puede nada[16].

En el *De correptione et gratia* responde a la objeción de los monjes, que reflexionaban para sí que, si la voluntad está gobernada por la gracia, basta con orar, de modo que ya no es necesaria la corrección ni la exhortación. Agustín hace una exposición completa sobre la gracia y señala la diferencia entre la situación de Adán y del hombre caído: la diferencia

[12] Cf. M. JACQUIN, *A quelle...* 506ss.

[13] "Quod est ergo meritum hominis ante gratiam, quo merito participat gratiam, cum omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia; et cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronet quam munera sua? Sicut enim ab initio fidei misericordiam consecuti sumus, non quia fideles eramus, sed ut essemus; sic in fine, quo erit vita aeterna, conorabis nos, sicut cognitum est, in miseratione et misericordia. Non itaque frustra Deo cantatur: Et misericordia eius praevenit me; et misericordia eius subsequetur me. Unde et ipsa vita aeterna, quae utique in fine sine fine habebitur, et ideo meritis praecedentibus redditur, tamen quia eadem merita quibus redditur, non a nobis sunt per nostra sufficientiam, sed in nobis facta per gratiam, etiam ipsa gratia nuncupatur, non ob aliud nisi quia gratis datur; nec ideo quia non meritis datur, sed quia data sunt et ipsa merita quibus datur. Ubi autem invenimus etiam vitam aeternam gratiam nuncupari, habemus apud eundem gratiae magnificum defensorem apostolum Paulum: stipendium, inquit, peccati mors est; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu domino nostro" (*Epist.* 194 n.19: PL 33,880).

[14] PL 44,881-912.

[15] PL 44,915-946.

[16] PL 44,889-890.

entre el *auxilium sine quo non* y el *auxilium sine quo,* de la que ya hablamos a propósito de Jansenio. El primero permitió a Adán decidirse por sí mismo; el segundo es la gracia eficaz que se nos da sin atención a los méritos personales.

El caso es que este opúsculo levantó una seria reacción entre los monjes, de modo que Próspero de Aquitania e Hilario escribieron a Agustín advirtiéndole de las objeciones que se levantaban contra él. Contestó Agustín de nuevo[17].

Casiano y sus monjes pensaban, en efecto, que si se da todo a la gracia, no queda nada para el libre albedrío. Pero Agustín muere en el 430 y toman ventaja los de Marsella, sostenidos por Vicente de Lerins y los monjes de su abadía, que se dedican a escribir una serie de libelos anónimos caricaturizando la predestinación agustiniana. Como ejemplo de uno de los panfletos tenemos el *Praedestinatus*[18].

En la controversia, como hemos visto, Casiano y Vicente de Lerins toman partido en contra de las tesis de Agustín, mientras que Próspero de Aquitania toma la defensa del santo de Hipona. Entre las obras que escribió Próspero se encuentra el *Carmen de ingratis*[19] y el *Epigramata in obtrectorem Augustini*[20]. Escribió contra Casiano su obra más importante: *De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*[21] (Casiano había escrito su conferencia [*Collatio*] decimotercera). Recuerda Fransen que tales conferencias circulaban ya bajo mano y en el 425 se habían hecho ya suficientemente públicas[22]. Pero Casiano muere en el 435.

Responde también Próspero a las objeciones de Vicente de Lerins en su *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vicentianarum*[23], pues Vicente había escrito su *Commonitorium,* en el que se mostraba como enemigo acérrimo de las tesis de Agustín.

Próspero de Aquitania defendía, en realidad, un agustinismo moderado, afirmando claramente que Dios quiere salvar a todos los hombres y tratando de conciliar esta doctrina con la predilección de Dios para los que se salvan. Con la muerte de Casiano la controversia se había calmado un tanto, y Próspero, retirado a Roma, compuso una serie de sentencias agus-

[17] *De praedestinatione sanctorum et de dono perseverantiae ad Prosperum et Hilarium:* PL 44,959-1034.

[18] PL 53,579.

[19] PL 51,91-148.

[20] PL 51,149-152.

[21] PL 51,213-276.

[22] P. Fransen, o.c., 632.

[23] PL 51,177-186.

tinianas que volveremos a encontrar en las decisiones del concilio de Orange. De estos mismos medios romanos surge el conocido y célebre *Indiculus,* probablemente escrito por Próspero, y que representa una aceptación del agustinismo moderado. Casi todos los intérpretes de Próspero están de acuerdo en afirmar que a él se debe la mitigación del agustinismo y la preparación de la tradición que habría de transmitirse[24]. Sostiene el *Indiculus* que, del comienzo al fin del proceso de la salvación, todo es obra de la gracia; pero no toma partido por la tesis de la predestinación. Sobre este punto, dice Rondet[25], se podrá discutir en adelante, con tal de que se acepte la fe católica en lo demás, tal como lo expresa el *Indiculus.*

Después de una relativa calma, años más tarde, Fausto de Riez había tenido que salir al paso de tesis predestinacionistas mantenidas por un sacerdote llamado Lúcido, al que hizo condenar en el concilio de Arlés (437) y en el de Lyon (475), haciéndole aceptar una fórmula de fe cuyo tenor no podía gustar a los verdaderos agustinianos. Fausto no se quedó con todo ahí, sino que para refutar la herejía escribió su *De gratia*[26].

Ocurrió entonces que monjes escitas llegados a Roma para tratar cuestiones cristológicas leyeron la obra de Fausto, cuya autoridad se había utilizado en contra de ellos. Creyeron encontrar en él las tesis pelagianas y recurrieron por ello a Posesor, obispo africano refugiado en Constantinopla, el cual pidió a su vez la opinión del papa Hormisdas. Este escribió una carta a Posesor el año 530, en la que, para los problemas de la gracia, remite a la doctrina de San Agustín y a las decisiones de la Iglesia romana. Los monjes escitas, no satisfechos, recurrieron a Fulgencio de Ruspe, el cual expuso la auténtica doctrina de San Agustín sobre la gracia, en oposición a Fausto, en su *De veritate praedestinationis et gratiae.*

De todos modos, la controversia semipelagiana no terminó hasta la intervención de Cesáreo de Arlés, que fue el que convocó el II concilio de Orange.

Así pues, la polémica presentó los siguientes defensores principales: de un lado, Agustín, Próspero de Aquitania, Fulgencio de Ruspe y Cesáreo de Arlés; de otro lado, Casiano, Vicente de Lerins y Fausto de Riez. El concilio II de Orange

[24] Cf. E. PORTALE, *Augustinisme:* DTC 1,2521-2525; M. CAPPUYNS, *Prosper d'Aquitain:* Rech.Theol.Anc.Med. (1929) 309-337.

[25] H. RONDET, o.c., 128.

[26] PL 58,783-838.

habría de tomar partido por la línea agustiniana en el sentido de que todo acto conducente a la salvación ha de estar precedido por la gracia. La dependencia de la gracia, aun en el momento inicial, será doctrina consagrada para toda la posteridad. Pero la tesis predestinacionista, que en la corriente agustiniana tenía cierta influencia, queda totalmente relegada. Vencería una vez más, como en el *Indiculus*, el agustinismo moderado. Como dice Fransen[27], el concilio de Orange vendrá a ser una buena síntesis de lo que se llamaría el agustinismo moderado. Pero veamos en concreto la doctrina del Magisterio.

2) **La doctrina del Magisterio**

El "Indiculus"

Hemos hablado ya del *Indiculus*, escrito con el fin de demostrar que la doctrina de Roma sobre la necesidad de la gracia coincidía con Agustín. Fue atribuido al papa Celestino I porque, desde el siglo VI, aparece conjuntamente con la carta que éste dirigió a los obispos de las Galias (año 431)[28], pero probablemente fue compuesto, como hemos dicho, por Próspero de Aquitania[29] y fue reconocido como documento que expresa la fe de la Iglesia, según afirma el papa Hormisdas en su carta a Posesor.

El *Indiculus* viene a reafirmar la tesis agustiniana de que todo el proceso de la salvación tiene que estar acompañado y precedido por la gracia divina. En el capítulo 6 (D 244) dice así: "Dios obra en los corazones de los hombres y en su mismo libre albedrío, de tal modo que un pensamiento santo, un propósito piadoso y cualquier movimiento de buena voluntad viene de Dios: porque somos capaces de algún bien gracias a aquel sin el cual no podemos nada (Jn 15,5)".

En el capítulo 7 recurre a las decisiones del Magisterio en las que "nuestros Santos Padres nos enseñan que hay que atribuir a la gracia de Cristo tanto los inicios de la buena voluntad como el incremento de los esfuerzos laudables y la perseverancia en ellos hasta el final" (D 246); y recurre también al argumento litúrgico según aquello de que "la norma de orar determina la norma de la fe". En la oración se pide la fe para los infieles, la conversión de los idólatras y los

[27] P. FRANSEN, o.c., 635.

[28] Cf. J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia católica* (Madrid 1984) 184.

[29] E. AMANN, o.c., 1828-1830.

judíos; asimismo pedimos la penitencia para los pecadores (D 246). En efecto, "Dios es el autor de todos los buenos afectos y acciones, de todos los esfuerzos y virtudes con los que tendemos a Dios desde el comienzo de la fe; y no dudamos que a todos los méritos del hombre se adelanta la gracia de aquel por el que se hace tanto el que comencemos a desear cualquier bien como el que lo realicemos" (D 248).

II concilio de Orange (529)

Como hemos dicho, la solución definitiva de la controversia semipelagiana vendría de la mano de Cesáreo de Arlés y del II concilio de Orange, por él convocado. En realidad, fue un concilio provincial. Catorce obispos habían acudido a Orange para la dedicación de la nueva basílica, y Cesáreo aprovechó su presencia para aprobar algunos capítulos dirigidos contra los semipelagianos, y en particular contra Fausto de Riez, muerto hacía una treintena de años.

La declaración firmada por los obispos consta de un prólogo, ocho cánones, 16 citas de obras de Agustín acerca de la necesidad de la gracia, y termina con una profesión de fe. El concilio, como hemos dicho, tenía ámbito provincial solamente, pero obtuvo la aprobación del papa Bonifacio II (D 398-400), que aunque se refiere principalmente a la profesión de la fe, ratifica las líneas principales del concilio[30], ya que la doctrina de los cánones está sintetizada por Cesáreo en la profesión de fe.

Cesáreo había escrito al Papa una carta que se ha perdido (pero que se puede reconstruir a partir de la respuesta de Bonifacio)[31]. El obispo de Arlés no se contentaba con expresar al Papa las circunstancias que habían llevado a la redacción de la doctrina conciliar. Añadía, además, las pruebas generales de su doctrina. El Papa contestaba el 25 de enero de 531: aprobaba la confesión de fe de los conciliares como conforme a las reglas católicas de los Padres, condenaba a los que piensan que se debe atribuir todo a la gracia excepto la fe que la precede. También la fe tiene que ser atribuida a la gracia (D 398,399,400).

Curiosamente, las decisiones del concilio de Orange se perdieron y fueron olvidadas hasta el 1538; la aprobación de Bonifacio II sólo se conoció en 1629[32]. Esta es la doctrina del concilio:

[30] Cf. M. CAPPUYNS, *Les capitula...*; E. AMANN, o.c., 1842-1844.
[31] PL 65,31.
[32] P. FRANSEN, o.c., 636.

Canon 3: "Si alguno dice que la gracia de Dios puede darse por invocación humana y que no es la misma gracia la que hace que nosotros invoquemos, contradice al profeta Isaías o al Apóstol, que dice lo mismo: *He sido encontrado por los que no me buscaban, aparecí manifiestamente a quienes por mí no preguntaban* (Rom 10,20; cf. Is 65,1)" (D 373).

Canon 4: "Si alguno sostiene que Dios espera nuestra voluntad para purificarnos del pecado y no admite que aun el querer ser purificados es un efecto de la infusión y de la acción del Espíritu Santo en nosotros, resiste al mismo Espíritu Santo, que dice por Salomón: *la voluntad es preparada por el Señor* (Prov 8,35), y al Apóstol, que predica para la salvación: *Dios es el que opera en nosotros el querer y hace según su beneplácito* (cf. Flp 2,13)" (D 374).

Canon 5: "Si alguno dice que tanto el aumento de la fe como su comienzo y la misma inclinación a creer en aquel que justifica al impío y por la que llegamos a la regeneración del santo bautismo no están en nosotros por el don de la gracia, es decir, por una inspiración del Espíritu Santo que endereza nuestra voluntad, conduciéndola de la infidelidad a la fe, de la impiedad a la piedad, sino que está en nosotros de un modo natural, se muestra enemigo de los principios apostólicos" (D 375).

Canon 6: "Si alguno dice que, una vez que sin la gracia de Dios creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos a la puerta, entonces se nos concede la misericordia de parte de Dios; y no confiesa que nuestra fe, nuestro querer y nuestra capacidad para cumplir todos estos actos como conviene se realizan en nosotros por la infusión del Espíritu Santo; si subordina la ayuda de la gracia a la humanidad o a la obediencia humana; si no admite que es el don de la gracia misma el que nos permite ser obedientes y humildes..." (D 376).

Canon 7: "Si alguno afirma que sólo con la fuerza de la naturaleza humana se puede concebir como conviene un buen pensamiento o elegir un bien que sirve para la vida eterna o que puede dar su asentimiento a la predicación evangélica de salvación sin la iluminación e inspiración del Espíritu Santo, que a todos mueve dulcemente para consentir y creer en la verdad, está engañado por su espíritu de herejía..." (377).

La conclusión de Cesáreo de Arlés y profesión de fe dice así:

"También creemos esto, según la fe católica: que después

de haber recibido la gracia por el bautismo, todos los bautizados pueden y deben cumplir, con la ayuda y cooperación de Cristo, todo aquello que conviene a la salvación de su alma si es que quieren trabajar con sinceridad. Pero que algunos hayan sido predestinados al mal por el propio poder divino no sólo no lo creemos, sino que si hay alguien que se atreva a creer una cosa tan horrorosa, lo anatematizamos con toda nuestra reprobación" (D 397).

Quedan, con todo, en el concilio algunas afirmaciones que, como la del canon 22 (D 392), dicen que nadie tiene algo más propio que la mentira y el pecado; afirmaciones que en el contexto antisemipelagiano no se refieren a la incapacidad para hacer actos buenos naturales cuanto al hecho de que en el orden de la salvación el hombre no puede sin la ayuda de la gracia dar pasos positivos[33].

Citemos, finalmente, un texto de la aprobación de Bonifacio II: "De ahí que nos maravillemos sobremanera de que quienes sienten lo contrario estén todavía cargados con las reliquias de un error antiguo, hasta tal punto que crean que se llega a Cristo no por un beneplácito de Dios, sino de la naturaleza, que digan que el autor de nuestra fe, más bien que Cristo, es la misma naturaleza que se nos ha dado" (D 400).

En la mayoría de estos cánones que hemos expuesto se han reconocido, ya desde el siglo XVII, textos agustinianos que, salvo algunos retoques, están sacados de la colección de sentencias agustinianas hechas por Próspero y a la que hemos aludido. Queda de manifiesto la necesidad de la gracia preveniente desde el comienzo de la conversión. Con el concilio se ha impuesto el agustinismo moderado, aquel que confiesa sin ambages esta necesidad de la gracia y relega, por el contrario, la doctrina de la predestinación.

II. EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

1) **Antiguo Testamento**[34]

Si hay algo que en el Antiguo Testamento se resalta convenientemente es el hecho de que la vocación de Israel por

[33] Cf. J. ERNST, *Die Werke und Tugenden nach S. Agustin* (Freiburg 1871) 228-253; J. DE BLIC, *Sur le canon 22 au concile d'Orange:* Greg. 7 (1926) 396-402; E. AMANN, o.c., 1847.

[34] J. DELORME, *Conversion et pardon selon le prophète Ezéquiel* (Lyon 1950); O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo*

parte de Dios es absolutamente gratuita. Es Dios el que gratuitamente se revela a este pueblo para hacerlo suyo sin méritos de su parte y concederle todos los dones de la salvación. La experiencia de la elección le da a Israel la conciencia de poseer un destino diferente al de los otros pueblos, la de tener una condición singular debida no a los méritos propios, sino a la iniciativa salvadora de Yahvé. El término de elección *(bajar)* es tan antiguo como la conciencia que tiene Israel como pueblo de Yahvé, como pueblo elegido. La elección es inseparable de la alianza y goza del mismo carácter gratuito que ella (Ex 19,4-6).

En todo el proceso de la salvación veterotestamentaria la iniciativa viene de Dios. Dios toma la iniciativa de elegir a Abraham, del que hará surgir el pueblo de su elección. Se escoge un pueblo y mantiene su elección, pero en este pueblo no es el heredero natural el que lleva su bendición (Eliezer, Israel, Esaú o Rubén), sino que cada vez una iniciativa particular de Dios designa a su elegido (Isaac, Jacob, Judá).

Pero es sobre todo el acto de la alianza con el pueblo el que aparece como el acto gratuito por antonomasia: "No porque seáis el más numeroso de los pueblos se ha ligado Yahvé a vosotros y os ha elegido, pues sois el menos numeroso de todos los pueblos; sino por el amor que os tiene y por guardar el juramento hecho a vuestros padres; por eso os ha sacado Yahvé con mano fuerte y os ha librado de la casa de la servidumbre, del poder del faraón, rey de Egipto" (Dt 7,7-8). Sigue confesando el Deuteronomio: "Mira, a Yahvé, tu Dios, pertenecen los cielos y los cielos de los cielos, la tierra y cuanto hay en ella. Y con todo, sólo a tus padres se unió Yahvé y eligió a su descendencia después de ellos, a vosotros mismos, de entre todos los pueblos, como hoy sucede" (Dt 10,14-15).

Cuando el pueblo escoge el camino de la infidelidad y viene el castigo del exilio, en el horizonte de la promesa aparece la restauración como don exclusivo de Dios. Durante el destierro se llega a la convicción de que sólo de Yahvé puede venir la salvación (Is 48,8-11).

Testamento: XIII semana bíblica española (Madrid 1959) 95-143; A. HULSBOSCH, *Die Bekehrung im Zeugnis der Bibel* (Salzburg 1967); H. W. WOLFF, *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie:* Zeit.Theol.Kirch. 48 (1951) 129-148; F. ASENSIO, *El Hesed y Emet divinos. Su influjo religioso social en la historia de Israel* (Roma 1949); J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade in religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum* (München 1905); C. S. SMITH, *The Bible Doctrine of Grace* (London 1956); W. F. LOFTHOUSE, *Hen und Hesed in the Old Testament:* Zeit.Alt.Wiss. 51 (1933) 29-35.

Los profetas hablan del nuevo corazón que Dios dará a los hombres para que le conozcan: «He aquí que vienen días (oráculo de Yahvé) en que yo pactaré con la casa de Israel (y con la casa de Judá) una nueva alianza; no como la alianza que pacté con sus padres cuando los tomé de la mano para sacarlos de Egipto; que ellos rompieron mi alianza y yo hice escarmiento de ellos (oráculo de Yahvé). Sino que ésta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel después de aquellos días (oráculo de Yahvé); pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo. Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: "Conoced a Yahvé", pues todos ellos me conocerán, del más chico al más grande (oráculo de Yahvé), cuando perdone su culpa y de su pecado no vuelva a acordarme» (Jer 31,31-34).

Ezequiel, por su parte, ve así la restauración: "Y os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi espíritu en vosotros y practicaréis mis normas" (Ez 36,26-27).

El pueblo de Israel tiene la conciencia de que en el orden de la salvación todo proviene de Dios. Sólo si Dios mismo viene a circuncidar el corazón de su pueblo podrá éste encaminarse a él: "Yahvé, tu Dios, circuncidará tu corazón y el corazón de tu descendencia, de modo que ames a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón y con toda tu alma, para que vivas" (Dt 30,6).

Una convicción constantemente compartida por los salmos es que Yahvé es el Pastor de Israel (Sal 23,1), por lo que el salmista podría decir: "Sí, dicha y gracia me acompañarán todos los días de mi vida" (Sal 23,6). Nadie puede traer la salvación a Israel sino Yahvé (Sal 14,7). Los salmos expresan la confianza del pueblo en Yahvé, sabiendo siempre que la salvación frente a los enemigos viene de él. El hombre no puede esperar que la salvación venga de sus fuerzas.

2) Nuevo Testamento [35]

Muestran los sinópticos que la iniciativa de la salvación viene de Dios mismo. Es Cristo el que se presenta proclaman-

[35] B. E. BOISMARD, *Conversion et vie nouvelle dans St. Paul:* Lum.Vie 47 (1960) 71-94; J. HUBY, *La connaissance de foi dans S. Jean:* Rech.Scien.Rel. 21 (1931) 400-404; F. PRAT, *La théologie de St. Paul II* (Paris 1949) 291-300; L. CERFAUX, *El cristiano en San Pablo* (Bilbao 1965) 313-389; M. F. LACAN, *Conversion et royaume dans les évangiles synoptiques:* Lum.Vie 47 (1960) 25-

do la iniciativa de la salvación y afirmando que el reino ha llegado ya. Este es el tema central de la predicación de Jesús según los sinópticos: "El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena noticia" (Mc 1,15).

Este reino, tal como lo predica Jesús, no es sólo una gracia externa, una oferta exterior que se ofrece al hombre como una posibilidad; se trata de una acción interna de Dios en el corazón de los hombres que supone un nuevo conocimiento y un nuevo amor: "A vosotros se os ha dado el conocer los misterios del reino de Dios; a los demás, sólo en parábolas, para que viendo no vean y oyendo no entiendan" (Lc 8,10).

Es una revelación interior que toca el corazón del hombre: "Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11,25-27).

La misma fe aparece aquí, por lo tanto, como un don de Dios, como algo a lo que el hombre accede por iniciativa divina.

a) *San Pablo*

San Pablo profundiza como nadie en la iniciativa salvífica de Dios, en la necesidad de la gracia que conduzca al hombre a la salvación.

Todos los hombres, según la carta a los Romanos, estaban corrompidos bajo el poder del pecado; sólo por la justicia de la fe que se revela en Jesucristo han podido acceder a la salvación (Rom 3,21ss). Es la iniciativa de Dios, que en Cristo se nos ha revelado en orden a la salvación como puro don.

47; P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St. Jean et d'après St. Paul:* Rech.Scien.Rel. 18 (1928) 87-108; R. WINKLER, *Die Gnade in N. Testament:* Zeit.Syst.Theol. 10 (1923) 642-680; W. MANSON, *Grace in N. Testament: The doctrine of grace* (New York 1923); J. DUPONT, *La conversion dans les Actes des Apôtres:* Lum.Vie 47 (1960) 48-70; G. GUILLET, *Temas bíblicos* (Madrid 1963) 32-117; E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St. Paul* (Louvain [2]1941); H. VAN DEN BUSSCHE, *La vigne et ses fruits:* Bible et vie chrétienne 26 (1959) 12-28; S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los Romanos* (Salamanca 1967) 29-64; J. A. FITZMYER, *Teología de San Pablo. Síntesis y perspectivas* (Madrid 1975); H. KÜNG, *Rechtfertigung und Heiligung nach dem N. Testament: Begegnung der Christen* (Frankfurt 1959) 249-270.

Es lo mismo que viene a decir Ef 2,1-10, donde aparece la situación de los fieles de Efeso antes de la conversión, diciendo que estaban entregados a la voluntad de la carne, bajo la sujeción del demonio. Ahora la salvación ha venido gratuitamente de Dios, que nos ha vivificado en Cristo:

"Dios, rico en misericordia, por el gran amor con el que nos amó, estando muertos a causa de nuestros delitos, nos vivificó juntamente con Cristo (por gracia habéis sido salvados) y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la sobreabundante riqueza de su gracia, por su bondad para con nosotros en Cristo Jesús. Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe, y esto no viene de vosotros, sino que es un don de Dios" (Ef 1,4-8).

La fe misma es, pues, don de Dios. Según San Pablo, la fe proviene en último término del don gratuito de Dios, que quiere salvar a los hombres por medio de Cristo. Los creyentes son los llamados, y esta vocación no tiene otra razón que el divino beneplácito (Rom 1,6; 8,29-30; 9,24; 1 Cor 1,2.24; Gál 1,6; 4,9; 2 Tes 2,13-14; 1 Tim 2,4; 2 Tim 1,9). La fe proviene de la acción de Dios que ilumina interiormente el corazón del hombre (2 Cor 4,6). Es más, San Pablo viene a establecer una conexión estrecha entre la fe y la justificación. La justificación es un don absolutamente gratuito de Dios que el hombre no alcanza sino por la fe (Rom 1,17; 3,26.30; 4,16; 5,1; 9,30-32; Gál 2,16; 3,7.9-12.22.24; 5,5; Ef 2,8). A la fe se le atribuye así una función positiva en orden a la justificación en cuanto que prepara al hombre para recibirla, y por lo tanto es tan gratuita como lo es la justificación.

Esta acción salvadora de Dios en el hombre acontece sin que el hombre pueda atribuir a sus obras la salvación, de modo que nadie puede gloriarse, ya que somos hechura de Dios (Ef 2,8-10). En este sentido, Dios no sólo nos da la capacidad de salvación, sino el mismo querer y obrar (Flp 2,13). Esta es precisamente la confianza que tenemos delante de Dios por Cristo, dice Pablo a los corintios. "No que nosotros seamos capaces de atribuirnos cosa alguna como propia nuestra, sino que nuestra capacidad viene de Dios" (2 Cor 3,5). La fuente de la confianza no está, pues, en nosotros, sino en Dios.

b) *San Juan*

San Juan afirma con toda claridad que el mismo acercamiento salvífico a Dios es obra de Dios y defiende la absolu-

ta necesidad de la atracción divina para creer. Con ocasión de la multiplicación de los panes, Cristo se presentó ante los judíos como el pan vivo bajado del cielo (Jn 6,41) que se da a los hombres a comer. Conociendo Cristo sus intenciones, les dijo: "Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le atrae... Por eso os he dicho que nadie puede venir a mí si no se lo concede el Padre" (Jn 6,44.65).

"Venir a mí" significa creer (Jn 6,29.35.40.64.65). Se trata, por tanto de una atracción interior del Padre que no tienen los judíos incrédulos a pesar de haber visto las obras de Jesús. Es una atracción interior que, con todo, no suprime el concurso de la libertad y viene a ser como una invitación interna (Jn 5,40; 6,67; 8,46; 10,38). Es una atracción que tiene absolutamente carácter de gratuidad (Jn 6,37.39.65). Nadie puede ir a Cristo, por tanto, si el Padre no le atrae.

Esta fe, que en Pablo tiene una conexión directa con la justificación, en Juan representa una conexión directa con la vida eterna: "para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna" (Jn 3,15.16). "El que cree en mí tiene vida eterna" (Jn 6,47).

Esta vida eterna la expresa Juan de formas diferentes y con imágenes diversas. Una de las imágenes más apropiadas es la de la vid y los sarmientos, la cual nos explica cómo el hombre sin Cristo no puede hacer nada en el orden de la salvación: "Permaneced en mí como yo en vosotros. Lo mismo que el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo si no permanece en la vid, así tampoco vosotros si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. El que permanece en mí como yo en él, ése da mucho fruto, porque separados de mí no podéis hacer nada" (Jn 15,4-5).

La vida eterna, que comienza ya aquí, consiste, por lo tanto, en esa inmanencia mutua de Cristo en nosotros y de nosotros en Cristo. Se trata de una relación íntima semejante, en cierto modo, a la de Cristo con el Padre (Jn 14,10). Y es claro que se trata de una condición necesaria para dar fruto, para vivir cristianamente.

Esta mutua inmanencia de Cristo en nosotros y de nosotros en Cristo se realiza por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado y en virtud del cual entramos en la vida eterna, en la salvación ya comenzada.

La existencia, pues, de la iniciativa divina de la salvación, de la gracia preveniente que hace al hombre capaz de la salvación, es un dato inequívoco en San Juan: "No me habéis elegido vosotros a mí, sino que yo os he elegido a vosotros,

y os he destinado para que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca" (Jn 15,16).

Como resumen de esta breve exposición bíblica, podríamos decir:

—La obra de la salvación proviene de la absoluta iniciativa de Dios.

—Dicha salvación llega al hombre por una gracia interna que le atrae internamente a Dios.

—El hombre responde libremente a esta llamada. Esta, sin anular la libertad del hombre, la previene totalmente, de modo que no se da paso alguno positivo hacia la salvación sin la acción de dicha gracia.

III. SANTOS PADRES

Como recuerda Lennerz[36], antes de la controversia pelagiana los Padres no se habían ocupado explícitamente del problema que nos ocupa y se expresaban frecuentemente en frases que exhortaban a los cristianos al esfuerzo humano. Su preocupación fundamental es frecuentemente la de exhortar a los hombres a corresponder a la acción de la gracia.

Con todo, los Padres saben muy bien que la fe es don de Dios, y por ello la atribuyen a la "iluminación" o "vocación divina" que abre los ojos del hombre y le da inteligencia para recibir el kerigma cristiano. Así, por ejemplo, Orígenes, explicando la doctrina paulina de la justificación gratuita por la fe, advierte que, aunque el hombre se prepare para la justificación por el acto de fe, la justificación es gratuita porque la misma fe es un don de Dios: "Puede parecer que, puesto que la fe tiene que ser prestada por el hombre y así merecer la gracia de parte de Dios, el proceso de fe no sea gratuito; pero oye lo que en otros lugares enseña el Apóstol. En efecto, donde enumera los dones del Espíritu que se dan al creyente según la medida de la fe, ahí dice que entre los demás también el don de la fe se da por el Espíritu Santo". Recuerda Orígenes las palabras del Apóstol, que dice "que se os ha dado no sólo el que creáis en Cristo, sino el que padezcáis por él". De donde se deduce que la fe misma con la que creemos en Dios se debe al don de la gracia"[37].

Lo mismo viene a decir San Jerónimo cuando recuerda

[36] H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris* 180.

[37] PG 14,974-975.981.

que el hombre se salva gratuitamente y "por la fe", puesto que la fe misma se debe al don de Dios: habéis sido salvados gratuitamente por la fe, no por las obras. Y esta fe no se debe a vosotros, sino al Dios que os llamó[38].

El mensaje paulino ejerce un influjo indudable en este sentido.

Del mismo modo, los Padres tienen conciencia de que toda gracia depende de Dios. Dice así Cirilo de Jerusalén: "A Dios pertenece el dar la gracia; a ti, el recibirla y guardarla. No desprecies la gracia porque se da gratuitamente, sino más bien guárdala de modo religioso cuando la recibes"[39]. Y Gregorio Nacianceno dice más explícitamente: "Puesto que hay algunos que por sus obras bien hechas llegan a pensar que todo se debe a ellos y no atribuyen nada al autor de su sabiduría y otorgador de todos los bienes, a ellos les enseña la palabra que el mismo querer rectamente resulta del auxilio divino; incluso la misma elección de lo que es recto es algo divino y dimanante de la benignidad de Dios. El que nos salvemos depende de nosotros y de Dios. Por ello dice: no depende sólo del que quiere ni sólo del que corre, sino de la misericordia de Dios. Así, puesto que el querer proviene también de Dios, de modo justo atribuyo todo a Dios"[40].

Por otro lado, para los Padres la regeneración cristiana es algo que se debe a Dios en todo su proceso. San Ambrosio, por ejemplo, habla de los bautizados como pertenecientes a un orden que trasciende por completo la naturaleza y les atribuye una nueva condición por el sello del Espíritu que graba en ellos la imagen celestial[41]. El mismo Ambrosio es consciente de que el cristiano no puede edificar sin Dios: "Teme al Señor y toma de él, pues enviará los ángeles a los que le temen y les librará. Ves ciertamente que en todas partes la fuerza de Dios colabora con el esfuerzo humano, de modo que nadie puede edificar sin el Señor, nadie puede empezar sin el Señor"[42].

De todos modos, en los Padres podrían encontrarse frases que, analizadas con la precisión que la cuestión adquirió en la controversia semipelagiana, podrían ser calificadas de inadecuadas. Es preciso tener en cuenta su contexto y la intención de las mismas, si no se quiere cometer un error de

[38] PL 26,344-345.
[39] *Cath.* 1,4: PG 33,375.
[40] *Oratio* 37,13: PG 36,297.
[41] *De Spiritu Sancto* 1,6: PL 16,723.
[42] *Exp. evang. Luc.* 2,84: PL 15,1583.

interpretación. En ellas queda claro de forma universal que toda obra de salvación viene de Dios; pero, como recuerda Baumgartner[43], cuando parecen exigir un buen movimiento de la voluntad antes de la gracia, no hay que atribuirlo a un semipelagianismo inconfesado. A veces intentan poner de relieve la responsabilidad humana en la obra de la salvación con frases que no han de ser sacadas de contexto.

Mayor precisión es la que se encuentra a partir de la controversia semipelagiana. Próspero de Aquitania, Fulgencio de Ruspe y los defensores de la línea agustiniana que triunfa en el II de Orange intervendrán repetidamente insistiendo en la necesidad de la gracia para todos los actos salvíficos. Se suelen fijar normalmente en la situación creada por el pecado y en la necesidad de la gracia en su aspecto sanante; pero también insisten en la identificación de la gracia con el don del Espíritu Santo y en la participación que procura el conocimiento propio de las personas divinas. Este es el caso de Fulgencio de Ruspe[44].

IV. SANTO TOMAS[45]

Santo Tomás tuvo un proceso en la percepción del problema que nos ocupa, de modo que sólo progresivamente llegó a entender que ni siquiera el primer acto hacia la conversión puede ser puesto por el hombre con sus solas fuerzas naturales. En sus obras de juventud pensó que Dios impulsaba la voluntad al bien no por la infusión de una gracia interna, sino por gracias externas[46].

Hay que tener en cuenta que Santo Tomás probablemente no conoció el semipelagianismo sino cuando, en un viaje a Italia entre 1260-1265, descubrió algunos escritos de San Agustín contra los semipelagianos. Parece ser, opina Fransen[47], que esto le hizo avanzar decididamente hacia el concepto de una gracia interna que prepara la justificación[48]. En

[43] CH. BAUMGARTNER, o.c., 287.

[44] *De vocatione omnium gentium* 1,20: PL 51,673-674.

[45] H. LANGE, *De gratia. Tractatus dogmaticus* (Freiburg 1929) 141-147; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin:* Théologie I (Paris 1944) 99-123; M. SEKLER, *Instinkt und Galubenswille nach Th. von Aquin* (Mainz 1944) 99-123; B. LONERGAN, *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of Th. Aquinas* (London 1971).

[46] *In II Sent.* d.29 q.1 a.4.

[47] P. FRANSEN, o.c., 645.

[48] También alude Fransen (o.c., 644) al descubrimiento por parte de Tomás

I-II de la *Suma* encontramos, por ello, una teología mucho más cuidada sobre la disposición para la gracia justificante que en las obras de sus predecesores y contemporáneos.

Así fue como la Edad Media descubrió el concepto de una moción interna y gratuita que dispone para la fe y la justificación.

Santo Tomás distingue una doble preparación para la gracia: el consentimiento que se presta a la gracia habitual en el momento mismo de la justificación bajo el influjo de la misma gracia habitual y el que se va elaborando progresivamente en las facultades humanas mediante el auxilio de lo que llamamos "gracia actual".

V. MAGISTERIO POSTERIOR

El concilio de Trento hubo de reafirmar, frente a la tesis luterana y la acusación de pelagianismo que los reformadores endilgaban a los seguidores de la tradición, que la iniciativa de la salvación proviene del don de Dios. La respuesta del concilio no pudo ser más medida y meditada. Atribuye la iniciativa de la salvación a Dios, sin cuya gracia el hombre es incapaz de moverse hacia la salvación, al tiempo que defiende que el hombre colabora personalmente con la gracia:

"El concilio declara, además, que el principio de la justificación misma en los adultos hay que buscarlo en la gracia preveniente de Dios por Jesucristo. Es decir, en la llamada que les dirige, sin que en ellos exista mérito alguno; para que de este modo quienes se habían apartado de Dios por sus pecados se dispongan por la gracia de Dios, que les mueve y ayuda, a convertirse hacia su justificación, asistiendo y cooperando libremente con la gracia. Así toca Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, pero de forma que el hombre no está inactivo totalmente al sentir esa inspiración, puesto que puede rechazarla. Y, sin embargo, sin la gracia divina es incapaz de moverse con su voluntad libre hacia la justicia ante Dios" [49].

El canon 3 (D 1553) de la sesión de la justificación reafirma la misma idea, tomando expresiones y conceptos del II de

del *Liber de bona fortuna* (colección de textos aristotélicos sacados de la *Etica a Eudemo*), lo que le hizo captar una "sabiduría superior" inspirada por el instinto divino (cf. TH. DEMAN, *Le "liber de Bona fortuna" dans la théologie de S. Th. d'Aquin:* Rev.Scien.Phil.Theol. 17 (1928) 38-58.

[49] Sec.6 cap.5 (D. 1525).

Orange: "Si alguno dijere que sin la inspiración proveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema".

El Vaticano I, por su lado, vino a recalcar la idea al tratar de la fe, la cual, siendo ciertamente razonable, es don de Dios en su propia naturaleza. Y se inspira de este modo en el concilio II de Orange:

"Nadie, sin embargo, puede consentir a la predicación evangélica, como es menester para conseguir la salvación, sin la iluminación y la inspiración del Espíritu Santo, que da a todos la suavidad en consentir y creer en la verdad. Por eso la fe en sí misma, aun cuando no obre por caridad (cf. Gál 5,6), es un don de Dios, y el acto de fe es algo que pertenece al orden salvífico, algo con lo que el hombre ofrece a Dios una obediencia libre, asistiendo y cooperando con la gracia, a la que podría resistir" (D 3010).

Teniendo en cuenta la doctrina de Orange, Trento y el Vaticano I, habrá que decir que es dogma de fe la sentencia que defiende que el primer paso en orden a la salvación proviene de la gracia divina.

Dice así el *Nuevo Catecismo:* "La preparación del hombre para acoger la gracia es ya una obra de la gracia. Esta es necesaria para suscitar y sostener nuestra colaboración a la justificación mediante la fe y a la santificación mediante la caridad". Dios contempla en nosotros lo que él mismo comenzó, "porque él, por su acción, comienza haciendo que nosotros queramos; y termina cooperando con nuestra voluntad ya convertida" (S. Agustín, *Grat.* 17) (CEC 2001; cf. 2010).

VI. EL TESTIMONIO DE LA LITURGIA

Dejando de lado todas aquellas expresiones de la liturgia en que se pide a Dios sin más que conceda la gracia de la conversión a infieles y pecadores, y aquellas oraciones en las que se pide también que infunda en nosotros el deseo de la salvación, hagamos sólo alusión a aquellas en las que se expresa la convicción de que toda la vida cristiana tiene que ir precedida de la gracia divina.

He aquí lo que dice la colecta del domingo 28 del tiempo ordinario: "Te pedimos, Señor, que tu gracia continuamente nos preceda y acompañe, de manera que estemos siempre dispuestos a obrar siempre el bien".

He aquí también la oración del jueves siguiente al miércoles de ceniza: "Señor, que tu gracia inspire, sostenga y acompañe nuestras obras, para que nuestro trabajo comience en ti como en su fuente y tienda siempre a ti como a su fin".

La oración del lunes de la primera semana de cuaresma dice así: "Conviértenos a ti, Dios salvador nuestro; ilumínanos con la luz de tu palabra, para que la celebración de esta cuaresma produzca en nosotros sus mejores frutos".

Se pide a Dios las buenas obras: "Señor, mira complacido a tu pueblo, que desea entregársete en una vida santa, y a los que moderan su cuerpo con la penitencia transfórmales interiormente mediante el fruto de las buenas obras" (miércoles de la primera semana de cuaresma).

Se pide a Dios la atracción misma de la fe: "Señor, tú que amas la inocencia y la devuelves a quien la ha perdido, atrae hacia ti nuestros corazones y abrásalos en el fuego de tu espíritu, para que permanezcamos firmes en la fe y eficaces en el bien obrar" (viernes de la segunda semana de cuaresma).

Dice así la colecta del viernes de la tercera semana de adviento: "Que tu gracia, Señor, nos disponga y acompañe siempre; así los que anhelamos vivamente la venida de tu Hijo, a su llegada encontraremos auxilio para el tiempo presente y para la vida futura".

Se podrían multiplicar los testimonios naturalmente, pero creemos suficiente este muestrario, con el fin de ver cómo la liturgia expresa la idea de que todo paso en el orden de la salvación se debe a la gracia.

VII. REFLEXION TEOLOGICA

Vista, pues, la conciencia que la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia han tenido de la necesidad de la gracia para el inicio mismo de la conversión, se impone ahora una reflexión sobre el tema que indique las razones de esta persuasión.

En la controversia semipelagiana los defensores de la línea de Agustín insistían sobre todo, para probar la necesidad de la gracia en el *initium fidei,* en la debilidad del hombre caído en el pecado original. El mismo Bonifacio II al aprobar la doctrina del II de Orange ve la necesidad de la gracia en la situación en la que se encuentra el hombre después del pecado de Adán (D 400). Pero los seguidores de San Agustín

eran conscientes de que la necesidad de la gracia divina deriva también del hecho de que introduce en la intimidad divina, es decir, del hecho de que se trata de una salvación que nos procura la misma vida de Dios.

Hemos visto antes cómo Fulgencio de Ruspe recuerda que la gracia es un influjo del Espíritu Santo. Próspero de Aquitania, por su lado, enseña que la gracia, necesaria para la fe, introduce a los hombres en la intimidad del Padre.

En realidad, la gracia es necesaria para todo acto saludable, incluido el comienzo mismo de la salvación, porque el acto salvífico es el inicio, el primer paso que nos conduce a la amistad divina, absolutamente sobrenatural e indebida. En este sentido hay una desproporción ontológica entre las facultades humanas y el acto salvífico. La vida eterna, el fin último sobrenatural que es la visión beatífica y toda la gracia que lo inicia en este mundo es absolutamente sobrenatural. Es participación en la intimidad divina y sólo por gracia se puede conferir. Hay por ello una desproporción entre la vida íntima divina y las fuerzas naturales activas del hombre. Por eso la necesidad de la gracia, no sólo de la habitual, sino de la actual que inicia el proceso hacia la habitual, es decir, hacia la amistad divina, transformadora del ser humano, es absoluta para todo hombre, pues hace referencia a la incapacidad física de la naturaleza humana para tal fin.

En la controversia semipelagiana se acudía a la imagen del enfermo que llama al médico para que le cure. Pero (siguiendo la comparación) tampoco es la libertad humana la que determina que entre en juego la gracia de Dios. La libertad humana es sólo el acto de consentimiento a una gracia ya existente y que, por absoluta iniciativa de Dios, mueve a la libertad humana hacia la salvación.

Tampoco los massilienses vieron en la controversia otra posibilidad de salvar la responsabilidad humana en orden a la salvación que concediendo el primer paso a la libertad humana. No, la libertad no da el primer paso ni detemina la entrada en acción de la gracia; la libertad, en el orden de la salvación, es sólo un dejarse atraer por Dios, un dejarse amar por Dios, un dejarse llevar por un Dios que ha tomado la iniciativa de salvarnos.

Más adelante se tratará el tema, surgido en la controversia *de auxiliis* en torno a la gracia eficaz, sobre la integración de la gracia divina y la libertad del hombre en el marco de la gracia actual. Allí veremos que el problema no se resolverá ni con la teoría que minusvalore la libertad del hombre bajo el peso determinante de la gracia ni con la teoría de que la

libertad del hombre sea la condicionante de que Dios, en previsión de la misma, dé uno u otro tipo de gracia. El problema sólo se solucionará en la medida en que se comprenda que, en el acto salvífico, todo depende de Dios y todo depende de la libertad del hombre, pero en un nivel diferente. La libertad del hombre no concurre nunca con la acción de Dios en un plano de igualdad, sino en otro nivel diferente, aunque siempre real y efectivo.

Aunque de momento no nos toca entrar en el *cómo* de este concurso, cabe ya decir, de todos modos, que el primer acto salvífico que pone el hombre se debe totalmente a la iniciativa divina, que el hombre acepta no pasivamente, sino con la colaboración de su libertad. Es precisamente porque la libertad entra también en todo momento por lo que no ha pasado a la tradición la doctrina de la predestinación y se ha mantenido en ella el influjo del agustinismo moderado.

CAPÍTULO VI

PREPARACION A LA JUSTIFICACION

Hemos visto hasta ahora que el inicio de la vida de salvación es obra de Dios, que infunde la gracia preveniente para que el hombre, aceptándola libremente, pueda comenzar el proceso de la salvación. Ahora analizamos el mismo proceso en su devenir, en la serie de actos que lo desarrollan. No entramos todavía en la justificación en sí misma y en sus causas, pues en este capítulo no hablamos aún de la disposición próxima a la justificación, del acto perfecto de la caridad con el que el hombre ama a Dios sobre todas las cosas. Tampoco examinamos aquí la conexión que Lutero establece entre la fe y la justificación. Tratamos sólo de aquellos actos preparatorios de la justificación que, según el concilio de Trento, conducen a ella de forma positiva aunque no la merecen. Son los actos de fe, esperanza, temor y amor inicial de Dios.

Tratamos, por lo tanto, de ver cómo el adulto se prepara para la justificación. Por supuesto que esta preparación depende también de la gracia, pues todo el proceso salvífico que conduce a la justificación es un proceso sobrenatural. Necesita, pues, del auxilio de la gracia actual bajo forma de iluminación e inspiración interior del Espíritu Santo, con quien coopera libremente de cara a la salvación[1].

[1] H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1944); G. HUARTE, *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante:* Greg. 6 (1925) 81-114; R. KOCH, *Grâce et liberté humaine* (Paris 1967); B. LONERGAN, *St. Thomas' Thought on gratia operans:* Theol.Stud. 2 (1941) 289-324; 3 (1942) 69-88; 375-402; 533-574; P. FRANSEN, *Desarrollo histórico de la doctrina...* 64ss; H. LANGE, *De gratia. Tractatus dogmaticus* (Freiburg in B. 1929) 141-147; M. SECKLER, *Instinkt und Glaubeswille nach Th. von Aquin* (Mainz 1961); P. DE VOOGHT, *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de St. Thomas:* Div.Thom. 31 (1918) 386-416; A. LANDGRAF, *Die Erkenntnis der helfenden Gnade:* Zeit.Kath.Theol. (1931) 403-422; H. RONDET, *La gracia de Cristo,* 163ss; H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris,* 141ss; F. MITZKA, *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade:* Zeit.Kath.Theol. 50 (1926) 27-72; 220-252; F. ZIGON, *Gratia operans et cooperans iuxta S. Thomas:*

I. PROBLEMATICA HISTORICA[2]

El problema que nos ocupa surgió, históricamente hablando, a propósito de la posición de la Reforma. Según el pensamiento reformador, el hombre está corrompido por el pecado original, de modo que pierde su libre albedrío y no puede hacer nada bueno. Por ello no puede cooperar activamente a la justificación, sino que sólo se puede mostrar de forma pasiva ante ella. El hombre queda, por lo tanto, sin otra alternativa que la fe sola y fiducial. La fe fiducial no es una cooperación activa del hombre para la justificación ni es tampoco una disposición positiva hacia ella; es simplemente una condición para que se realice la no imputación del pecado.

Ante esto, el concilio de Trento no sólo estableció el hecho de la cooperación del hombre en el proceso de su justificación, sino el modo como tiene lugar, es decir, mediante la realización de ciertos actos que, prevenidos por la gracia actual, preparan al hombre positivamente a la justificación.

1) La posición de Lutero

Como hemos dicho, no exponemos aquí la concepción luterana de la fe y la justificación. En este capítulo hacemos una breve alusión a la fe sola y al carácter fiducial de la misma.

El principio fundamental de la Reforma es el de la *sola fides,* la fe de carácter fiducial, por la que el hombre se entrega al Dios de la misericordia.

Aunque Lutero no explica de forma sistemática la natura-

Eph.Theol.Lov. 5 (1928) 614-629; J. STUFLER, *Divi Thomas Aquinatis doctrina de Deo operante* (Oeniponti 1923); M. FLICK, *L'attimo della giustificazione* (Roma 1947); R. C. DHONT, *Le problème de la préparation à la grâce* (Paris 1946); M. C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des G. Biel und ihre Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade:* Römische Quartalschrift 32 (1924) 157-165; J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre der Hochscholastik* I (Freiburg 1942); F. HÜNERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn 1926); P. BONNETAIN, *Grâce actuelle:* Dict.Bibl.Suppl. 3,1195-1205; H. BOUILLARD, *A propos de la grâce actuelle chez St. Thomas d'Aquin:* Rech.Scien.Rel. (1946) 92-114; E. NEVEUT, *Notion de caractère surnaturelle de la grâce actuelle:* Div.Thom. 31 (1928) 213-230; 362-365.

[2] Cf. D. BELLUCI, *Fede e giustificazione in Lutero* (Roma 1963); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre:* Ker.Dog. 9 (1963) 41-69; G. ROSSI, *L'opinione di A. Vega sulla necessità della fede per la giustificazione* (Roma 1942).

leza de esta fe, es claro que la entiende como un abandono total del hombre, que se reconoce pecador, en manos de Dios, que promete su misericordia por los méritos de Cristo. Con todo, Rivière reconoce que, a pesar de que el pensamiento de los reformadores no es claro ni uniforme en este punto, "fe fiducial es sinónimo de confianza y significa ante todo un movimiento del corazón[3].

Lutero define la fe como "confianza del corazón por Cristo en Dios"[4]. Melanchton, por su lado, la define así: "La fe no es otra cosa que la confianza en la misericordia divina prometida en Cristo"[5]. Es el abandono del hombre que, sabiéndose incapaz de hacer nada en orden a la salvación, se entrega confiadamente en manos de Dios. El hombre se entrega totalmente a Dios, esperándolo todo de él y no de sí mismo. Es un acto por el que el pecador confía firmemente que sus pecados no le serán imputados por los méritos de Cristo. Con este acto aprehende el pecador la voluntad de Dios de salvarle, de modo que, independientemente de las buenas obras, obtiene la justificación.

Ya hemos hablado anteriormente de la situación personal de Lutero, angustiado por el problema de su salvación. El creyó solucionar su problema cuando, iluminado por la carta a los Romanos, comprendió que el hombre es pecado, que su pecado no es nunca destruido; pero en tal situación puede el hombre confiarse en las manos de Dios. Por fin comprendió que el hombre no puede merecer ante Dios. Y la gracia viene a ser eso: la certeza de un Dios que mira al hombre pecador como si fuera justo. Como dice Rondet[6], Lutero es una de esas almas que han vivido el choque psicológico de una confianza apasionada que surge de una extrema angustia.

Esta fe, ante todo, no es un asentimiento intelectual. Es "una actitud espiritual, un impulso del alma hecho de confianza gozosa, de abandono, de invencible seguridad. Lutero —continúa Rondet— tiene la convicción de que Dios está con él: el Dios terrible que condena al que quiere, pero que salva también a los que consienten en abandonarse a la misericordia infinita"[7]. No se trata de la aceptación de determinadas verdades de tipo dogmático, de la "fe histórica" al

[3] J. Rivière, *Justification*: DTC 8,2141.
[4] *In Gal.* 3,6; Weimar 40/1,366.
[5] *Loci communes rerum theologicarum* (1521). *De iustificatione et fide* IV, en *Melanchtons Werke in Auswahl...*, herausgegeben von R. Stupperich, t.2 parte 1 (Gütersloh 1952) 92.
[6] H. Rondet, o.c., 218.
[7] Ibid.

estilo de la que tienen también los demonios, sino de la fe fiducial en el Dios salvador que es fiel a sus promesas.

Cierto que, de alguna manera, admiten también los protestantes la fe como consentimiento intelectual. Como recuerda Pozo[8], es psicológicamente imposible confiar en que Dios no me imputa los pecados por los méritos de Cristo sin una previa admisión intelectual de ciertas verdades referentes a Dios y a la obra de redención de Cristo. Por eso leemos en Melanchton: "La fe no sólo significa el conocimiento histórico, sino la confianza en la misericordia prometida por los méritos del Hijo de Dios"[9].

Pero recuerda también Pozo[10] que ese asentimiento intelectual, implícito en la concepción de fe protestante, carece para ellos de todo valor religioso. En este sentido dice el propio Melanchton: "Porque en primer lugar nuestros adversarios se engañan en el vocablo fe, pues si significase para nosotros aquella noticia histórica, que se da también en los impíos y en los diablos, con razón considerarían los adversarios que la fe es inútil al decir: cuando hayáis creído todas las cosas, siervos inútiles somos. Pero no hablamos nosotros de la noticia histórica, sino de la confianza en la promesa y en la misericordia de Dios"[11].

Esta fe es, por lo tanto, la única que justifica, y no se necesita otra disposición. Lo había dicho así Lutero desde su comentario a la carta a los Romanos: "Sólo la fe de Cristo justifica, vivifica, dispone, prepara, sin la cual todo lo demás no es sino medio de presunción y de desesperanza. El justo,

[8] C. POZO, *La fe* (Madrid 1988) 22.

[9] MELANCHTON, *Loci praecipui theologici* (1559). *De vocabulario fidei,* en *Melanchtons...*, t.2 parte 2 (Gütersloh 1953) 360.

[10] C. POZO, o.c., 23.

[11] MELANCHTON, *Apologia confessionis augustanae: Die bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche* (Göttingen [3]1952).

Rivière hace también notar que aquellas sentencias reformadoras que parecen incluir una fe asentimiento están la mayoría redactadas con un *yo* como sujeto, lo que indica que no se trata de adherirse a una doctrina general, sino de la percepción personal que de ella se tiene. Y añade que ello se debe al principio mismo del sistema, según el cual la justificación es un acto psicológico y subjetivo (o.c., 2142).

A este respecto añade también Pozo que, aunque se quisiera introducir en el protestantismo un tipo de fe asentimiento, hay en él otros principios que trabajan en contra. Toda regla de fe posterior a la Sagrada Escritura es solamente válida en cuanto que concuerda con ella. Y, por otro lado, la interpretación de la Escritura ha sido entregada (ya por Lutero) al libre examen de cada individuo. Con ello, en realidad, se introduce un elemento subjetivo (cada individuo) como criterio del sentido de la revelación (C. POZO, o.c., 23).

en efecto, no vive de la disposición, sino de la fe"[12]. No se requiere, pues, otra disposición: "El alma se justifica sólo por la fe, sólo por ella se santifica, se vivifica, se pacifica..., de modo que nadie necesita la ley o las obras en orden a la justicia y la salvación"[13].

Esta atribución exclusiva de la salvación a la fe es capital en Lutero. Y, además, esta fe en sí misma no es una disposición positiva a la justificación, sino que más bien es una condición para que Cristo no nos impute nuestros pecados. Es decir, se trata de una fe que ni merece la justicia ni es una disposición positiva hacia ella; es sólo la condición por la que Dios, en atención a los méritos de Cristo, no nos imputa los pecados.

La confesión de Augsburgo, aunque no tiene la expresión *sola fides* (por razones irenistas, como recuerda Rivière)[14], establece en el artículo 4 el principio fundamental de la Reforma: "Asimismo enseñan que los hombres no pueden justificarse ante Dios por sus propias fuerzas, sino que se justifican gratuitamente por Cristo en virtud de la fe, cuando creen que son aceptados a la gracia y que les son perdonados los pecados por Cristo, el cual satisfizo con su muerte por nuestros pecados. Esta fe la imputa Dios como justicia ante él"[15].

De momento nos basta, pues, con haber adelantado estas ideas básicas de la Reforma sobre la fe sola, la fe de tipo fiducial como principio total de justificación. Más adelante tendremos ocasión de profundizar en ello a la hora de hablar de la naturaleza de la justificación y de las causas que la explican. Con estas ideas que hemos avanzado estamos ya en condiciones de comprender la postura de Trento al reafirmar la necesidad de preparación del hombre a la justificación.

2) Calvino

Calvino defendió también, por su lado, un concepto de fe fiducial parecido al de Lutero. En el catecismo de la Iglesia

[12] "Sola fides Verbi Christi iustificat, vivificat, dignificat, praeparat, sine qua omnia alia vel sunt praesumptionis vel disperationis studia. Iustus enim non de dispositione sua, sed de fide vivit" (Weimar 2,14).

[13] *De liber. christ.* 10; Weimar 7,53.

[14] J. Rivière, o.c., 1240.

[15] "Item docent quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso" (Bekennitschriften... 56).

de Ginebra, la fe que justifica es "conocimiento cierto y firme del amor de Dios hacia nosotros en cuanto que en el evangelio se declara nuestro padre y salvador por medio de Jesucristo"[16].

También Calvino, aunque no partiera de la experiencia personal que tuvo un Lutero, defiende la idea de la corrupción total del hombre mediante el pecado original, que identifica a su vez con la concupiscencia; de modo que todo lo que hay de noble en el alma, por muy digno que parezca, está corrompido. En consecuencia, el libre albedrío del hombre está también destruido, de donde se deduce que el hombre es incapaz de una auténtica preparación para la justificación. Ninguno de los actos del hombre, tras el pecado original, vale nada, puesto que son todos pecado[17]. Por ello la justificación sólo se realiza por la misericordia divina, sin atención alguna a las obras. Dios nos concede en Cristo su misericordia, imputándonos su justicia y no nuestros pecados: "Por su pura misericordia y bondad, sin consideración alguna de nuestras obras, nos hace agradables en Jesucristo, imputándonos la justicia de éste y no imputándonos nuestras faltas"[18].

II. LA RESPUESTA DE TRENTO

Los Padres de Trento habían captado profundamente las bases antropológicas de la doctrina reformadora de la justificación: corrupción del hombre por el pecado original y ausencia total de cooperación por parte del mismo; de donde se sigue que la única posibilidad que le queda al hombre es una postura de total abandono en la misericordia divina. Por ello el concilio en la sesión 6.ª, sobre la justificación, aborda el tema afirmando el hecho de la cooperación positiva del hombre en la justificación y el modo como el hombre se prepara a la misma.

[16] "Puis que nous avons le fondement sur lequel la Foy est appuyée, nous pourrons bien de là conclure que c'est la vraye Foy-Voire. Assavoir certaine et ferme cognoissance de la dilection de Dieu envers nous, selon que par son évangile il se declaire estre notre Père et Sauveur, par le moyen de Jésus Christ" (*Opera omnia* [Ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS) VI, 43).

[17] "Toutes les (oeuvres) que nous faisons de notre propre nature son vitieuses, et par conséquent ne peuvent plaire à Dieu, mais il les condame toutes" (ibid., 45).

[18] "Par sa pure misericorde et bonté, sans aucune consideration de noz oeuvres il nous a aggreables en Iesus Christ, nous imputant la iustice d'iceluy, et ne nous imputant point noz fautes" (ibid., 47).

En el desarrollo de la discusión de Trento se habían enumerado tres errores de los reformadores al respecto:

"En la justificación es Dios quien realiza todo, mientras que nosotros permanecemos puramente pasivos, sin cooperar nada.

Antes de poseer la caridad somos justificados por la sola fe, con la que creemos o sentimos que se nos perdonan los pecados por la justicia de Cristo que se nos imputa, a la par que permanecemos injustos y no tenemos ninguna justicia inherente.

En la justificación del pecador, el dolor, el temor o el amor no obran la justicia ni disponen a la misma, y todo esfuerzo de este tipo, antes de alcanzar el perdón de los pecados y la gracia, es pecado condenable; antes de la remisión, el hombre únicamente puede tener acceso al deseo de la gracia" [19].

Hemos visto en el capítulo anterior cómo es doctrina definida que el principio de la justificación hay que buscarlo en la gracia preveniente de Dios, negando que exista por parte del hombre mérito alguno [20]; pero decíamos también cómo, de forma atinada, el concilio defendía la cooperación del hombre en dicha justificación: "Así toca Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, pero de forma que el hombre no esté inactivo totalmente al recibir esa inspiración, puesto que puede rechazarla" [21]. Este es el hecho.

A continuación el concilio relata el modo como el hombre se dispone a la justificación. Leemos así en el capítulo 6:

"Ahora bien, los hombres se disponen para la justicia misma cuando, movidos y ayudados por la gracia divina, habiendo conocido la fe por la predicación (cf. Rom 10,17), se mueven libremente hacia Dios, creyendo que es verdad cuanto Dios ha revelado y prometido, y en primer lugar que Dios justifica al impío por medio de su gracia, por medio de la redención que está en Cristo Jesús (Rom 3,24). Se disponen cuando, comprendiendo que son pecadores y pasando del

[19] CT V, 282.

[20] Cf. Concilio de Trento, ses.6 cap.5 (D 1525).

[21] Dice A. Vega al respecto: "Nam ita patres harum sex dispositionum hoc loco meminerunt ut asserere voluerint eas omnes necessarias esse et neminem vel una earum deficiente iustificari. Neque eo animo eas ordine statim expreso numerarunt ut eum ordinem semper servari a Deo aut a nobis crediderint in praeparando nos ad gratiam. Noverant nunc ordinem hunc, nunc illum a Deo servari et nunc pluribus nunc paucioribus dispositionibus trahi peccatores et venire ad gratiam Dei" (A. Vega, *Tridientini decreti de iustificatione expositio et defensio* [Venecia 1548] 89).

temor a la justicia divina que les sacude provechosamente a la consideración de la misericordia de Dios, se elevan a la esperanza, confiando que Dios ha de serles propicio por causa de Jesucristo, y empiezan a amarle como fuente de toda justicia, y por esta razón se mueven contra sus pecados en una especie de odio o de detestación, es decir, con aquella penitencia que debe hacerse antes del bautismo (Act 2,38). Se preparan, en fin, cuando se proponen recibir el bautismo, comenzar una vida nueva y guardar los mandamientos" (D 1526).

En los cánones correspondientes enseña el concilio: "Si alguno dijere que todas las obras que preceden a la justificación son verdaderos pecados y merecen el odio de Dios háganse como se hagan, o que cuantos más esfuerzos hace el hombre por prepararse a la gracia más grave es su pecado, sea anatema"[22].

Dice así el canon 9: "Si alguno dijere que el impío se justifica por la fe sola, en el sentido de que ninguna otra cooperación se requiera para obtener la gracia de la justificación y que no es necesario por ningún concepto que él se prepare y disponga con el movimiento de su voluntad, sea anatema" (D 1559).

Respecto de la fe fiducial luterana, el canon 12 dice lo siguiente: "Si alguno dijere que la fe que justifica no es otra cosa sino la confianza en la misericordia divina que remite los pecados a causa de Cristo, o que esta confianza es lo único con lo que somos justificados, sea anatema" (D 1562). Vuelve también el concilio sobre el tema en el canon 14 (D 1564).

En el canon 8 el concilio justifica el temor de Dios como acto de preparación (D 1558).

El concilio, pues, enumera una serie de actos con los que el hombre se prepara para la justificación en un proceso psicológico por el que, bajo la acción antecedente y concomitante de la gracia, el hombre se va disponiendo de modo positivo a la salvación: fe en Dios y en sus promesas, especialmente en su gracia redentora; sentimiento de pecado y miedo de la justicia divina; esperanza en la misericordia de Dios y comienzo del amor; detestación del pecado por una sincera penitencia; propósito de recibir el bautismo y de llevar una vida conforme a los mandatos divinos.

No pretende el concilio que este proceso tenga lugar en toda preparación ni que los actos preparatorios se den en el

[22] J. Rivière, o.c., 2177.

orden mencionado. La justificación puede venir también de otra forma sin la preparación psicológica descrita.

Toda esta preparación a la justificación es una disposición positiva a la misma en cuanto que no consiste simplemente en un no poner impedimento, sino que hace al hombre positivamente idóneo o apto para recibir la justificación como una perfección ulterior. Los actos de preparación no causan ni merecen en sentido estricto la justificación, de modo que ésta en sí misma es absolutamente gratuita. El concilio en este punto excluyó claramente el mérito estrictamente dicho, el llamado mérito *de condigno,* es decir, aquel que se basa en una cierta igualdad o proporción entre la obra y el premio que se recibe. No excluyó, en cambio, el mérito *de congruo,* el que se basa no en la proporción entre la obra y el premio, sino en la liberalidad del donante. La mayoría de los Padres era favorable a la tesis del mérito *de congruo.* Se rechaza el mérito en sentido estricto, porque "nada de lo que precede a la justificación, bien sea la fe, bien sean las obras, merece la gracia misma de la justificación" (cap.8; D 1532).

Una observación a tener en cuenta es la insistencia del concilio en presentar la fe, en contra de la concepción luterana, también en cuanto asentimiento a la verdad: los hombres, movidos por la gracia divina, conciben la fe por predicación, creyendo que es verdad cuanto Dios ha revelado y prometido. Es, pues, la fe en su dimensión intelectual, pero es también, por supuesto, una fe que se realiza bajo el influjo de la gracia y por la que el hombre libremente se somete a Dios y confía en él, como tendremos ocasión de ver. Más adelante veremos que el concilio presenta esta fe como raíz, principio y fundamento de la justificación, de modo que sin ella es imposible agradar a Dios. Veremos entonces que el concilio no restringe la fe a la mera dimensión intelectual.

De todos modos, esta fe que prepara a la justificación es claramente una fe aún informe, es decir, no informada por la caridad, "porque si la esperanza y la caridad no se añaden a la fe, la fe no une perfectamente a Cristo ni hace un miembro vivo de su cuerpo" (cap.7; D 1531). Se trata de actos de fe que no implican el amor a Dios sobre todas las cosas, una fe que, como dirían los escolásticos, es todavía la fe muerta que no ha llegado a la perfección de la caridad.

Hay, pues, en esta fase de preparación a la justificación todo un proceso que supone un inicio del amor de Dios, una cierta detestación de los pecados (se añadió el adjetivo *aliqua*

con el fin de salvar la atrición)[23]. No se trata, lógicamente, de un odio perfecto al pecado. El temor que prepara a la justificación es un temor por el que el hombre comienza a dolerse de los pecados y comienza a refugiarse en la misericordia divina.

III. EL TESTIMONIO DE LA TEOLOGIA

El concilio, cuando habla de la necesidad de la preparación (cap.6), acude a textos de la Escritura como Heb 11,6: "El que se acerca a Dios ha de creer que existe y que recompensa a los que le buscan"; a textos que expresan la confianza en el perdón de los pecados: "Confía, hijo; tus pecados te son perdonados" (Mt 9,2; Mc 2,5); textos que expresan el temor: "El temor de Dios expulsa el pecado" (Eclo 1,27), o la necesidad de la penitencia: "Haced penitencia y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para la remisión de los pecados y recibiréis el don del Espíritu Santo" (Act 2,38). Cita también el concilio la necesidad de la preparación apelando a 1 Re 7,3: "Preparad vuestros corazones para el Señor".

Se podrían aducir otros textos en este sentido, no sólo en torno a la necesidad de la fe (Rom 3,28-30; 5,2; Gál 2,8; 3,24; Flp 3,9), sino del amor (Lc 7,47; Jn 14,23; 1 Jn 3,14) y la penitencia (Ez 18,21; Mt 4,17; Lc 13,1-9).

En la escolástica, esta preparación remota a la gracia habitual no fue, de todos modos, sistemáticamente estudiada. En el agustinismo clásico se ponía el acento en lo que hoy llamaríamos "gracia actual"; en la Edad Media, más que en el proceso psicológico que conduce a la justificación, se insiste en la naturaleza de la justificación en sí misma. Como recuerda Rondet[24], Santo Tomás se interesa mucho menos en la preparación remota que en la conversión propiamente dicha, en la que, por supuesto, estudia la psicología del hombre analizando su disposición próxima[25].

Con todo, aun cuando Santo Tomás afirma que propiamente hablando el nombre de gracia hay que reservarlo a la gracia habitual[26], en la *Suma* acepta la distinción entre el don

[23] Ibid., 2180.

[24] H. RONDET, o.c., 164.

[25] Cf. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 359-361.

[26] "Si gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei per quam interius motum mentis et exteriora ordinat ad

habitual y el *auxilium Dei moventis*, aplicando las distinciones heredadas de la tradición[27]. En II-II q.136 a.3 ad 2 distingue el Aquinate el *auxilium Dei* de la gracia habitual. Es curioso que Lonergan ha sostenido la opinión de que hasta la *Suma* Santo Tomás no distinguía claramente entre la *gratia motus* y la *gratia habitus*[28]. Dejemos esta cuestión para los especialistas[29].

De todos modos, es en I-II q.112 a.2 donde se pregunta el Aquinate si se requiere alguna preparación o disposición para la gracia. En este momento afirma el santo de Aquino que la gracia puede decirse de dos maneras: como *don habitual* de Dios o como *auxilio de Dios* que mueve el alma hacia el bien. En este segundo caso, cualquier preparación que pueda darse en el hombre se realiza bajo el auxilio de Dios, que mueve el alma hacia el bien. Según esto, todo el movimiento del libre albedrío con el que el hombre se prepara para recibir la gracia es un acto movido por Dios mismo.

Puede darse, pues, una preparación imperfecta a la gracia, que propiamente no implica un mérito en sentido estricto: "Se da una preparación imperfecta a la gracia que precede en algunas ocasiones a la gracia santificante *(gratum faciens)* y que se realiza mediante la moción de Dios. Pero esta preparación no basta para el mérito, no estando todavía el hombre justificado por la gracia, pues no puede haber mérito alguno si no es por la gracia"[30].

No entramos aquí a hablar de la disposición próxima a la gracia habitual, el acto perfecto de caridad que Santo Tomás ha desarrollado a fondo y que supone una concepción de la conversión mucho más coherente que la nominalista, la cual llegó a afirmar que *de potencia absoluta* Dios podía justificar a cualquier hombre aunque se obstinara en sus pecados, de modo que si no lo hace así de hecho es porque *de potencia ordinata* Dios ha determinado libremente justificar a quien

hominis salutem, sic nec ullum bonum potest facere sine gratia Dei. Sed communiter loquente utuntur nomine gratiae pro aliquo dono habituali iustificante" (*De Ver.* q.24 a.14).

[27] Es decir, la terminología de la gracia "operans et cooperans, praeveniens et subsequens" (I-II q.111 a.2 ad 4).

[28] B. LONERGAN, *Grace and Freedom. Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (London 1971) 38ss.

[29] Cf. J. STUFLER, *Divi Thomas Aquinatis doctrina de Deo operante* (Oeniponti 1923); P. DE VOOGHT, *A propos de la grâce actuelle dans la théologie de St. Thomas*: Div.Thom. 31 (1928) 386-416.

[30] I-II q.112 a.2 ad 1.

observa la ley[31]. Como veremos, Santo Tomás explicará de forma coherente la justificación como un cambio que implica una transformación de la psicología propia del hombre en cuanto que de estar fijado en el pecado pasa a amar a Dios sobre todas las cosas, aborreciendo la antigua esclavitud.

El nominalismo negó también toda conexión entre la disposición y la justificación. Pero no sería la tradición nominalista la que habría de pasar a la historia. Con el influjo del concilio de Trento, los teólogos han de subrayar cada vez más la conexión de los actos preparatorios con la justificación, así como la necesidad de la gracia en cada uno de los actos preparatorios. Como dice Lennerz[32], los teólogos postridentinos están de acuerdo en el hecho indiscutible de la sobrenaturalidad de los actos que disponen a la justificación. Se trata de la incoación del orden sobrenatural y salvífico, para la que el hombre no tiene capacidad natural activa. Podríamos decir con la terminología al uso que son sobrenaturales entitativamente.

Donde no se da el consenso entre los teólogos es en la cuestión de si a tales actos sobrenaturales corresponde un objeto formal sobrenatural[33]. De todos modos, tales actos preparatorios son presentados como actos que influyen en la justificación en cuanto causas materiales; causas que perfeccionan al sujeto en orden a la recepción de la gracia habitual. Se trataría de una disposición positiva en cuanto que perfecciona al sujeto en orden a recibir una forma superior que es la justificación. Se reconoce también que es una disposición que no constituye un mérito en sentido estricto, como claramente hemos visto en el concilio de Trento.

IV. CONCLUSION

Terminamos este capítulo resumiendo la enseñanza que, a partir de Trento, pertenece a la fe definida de la Iglesia: el adulto se dispone a la justificación por medio de ciertos actos

[31] Cf. J. RIVIÈRE, 2127. Sólo el principio de no contradicción es el que guía la acción posible de Dios. Ahora bien, no es contradictorio el que Dios dé a uno la justificación y que permanezca todavía en pecado. Entre la gracia y el pecador existe sólo un lazo exclusivamente extrínseco. Como recuerda Rondet (o.c., 209), el nominalismo prepara la interpretación extrínseca de la justicia de Cristo en relación con el hombre, el cual, según la doctrina de Lutero, sigue siendo pecador.

[32] A. LENNERZ, o.c., 185-186.

[33] Ibid., 186.

como son la fe, el temor, la esperanza y el amor inicial; actos realizados bajo la moción de la gracia actual y la libre cooperación del hombre y que suponen una auténtica preparación a la justificación, si bien no un merecimiento estricto de la misma. Con esta doctrina se supera la tesis luterana de la total pasividad del hombre ante la justificación, que se realizaría con una fe puramente fiducial, que no es en sí misma disposición positiva a la gracia, sino mera ocasión de que Dios no impute los pecados del hombre.

De esta forma estamos ya en condiciones de entender el problema de la justificación en su naturaleza y en sus causas. Verdades fundamentales se han dibujado constantemente en el horizonte hasta ahora visto: la salvación, tanto en su inicio como en su preparación o en su término (la justificación), es un don exclusivo de la gracia divina que el hombre hace suyo con su libre cooperación. Se trata de la gracia divina que, como moción actual, va preparando al hombre a la amistad perfecta con Dios (gracia habitual); amistad que supondrá una transformación total del hombre. La tesis de Lutero con su defensa de la justificación por la fe y su concepción de la misma como una realidad extrínseca al hombre, que por el pecado original sigue siendo pecador, será el motivo que lleve al concilio de Trento a precisar a fondo la naturaleza de la justificación.

Pero no entramos todavía en el tema de la naturaleza de la justificación. De momento nos movemos en la consideración de la gracia llamada actual o *gratis data,* diferente de la *gracia gratum faciens* o santificante. Y en este campo nos queda todavía por examinar el discutido problema de la cooperación de la libertad del hombre con la gracia de Dios. Históricamente hablando, se trata de un problema que encendió los ánimos y exacerbó las posiciones hasta el punto de que la problemática quedó sin solución aparente y dejó incluso un mal sabor de boca. Pero es la historia la que manda y no podemos pasar por alto unas cuestiones que siempre serán un desafío al pensamiento teológico.

CAPÍTULO VII

LA GRACIA Y LA LIBERTAD: EL PROBLEMA DE LA GRACIA EFICAZ

Nos movemos todavía en el ámbito de la gracia actual, en el ámbito de la moción sobrenatural y transeúnte, con la que Dios ayuda al hombre a prepararse a la justificación y que éste recibe libremente. Son las ayudas que Dios envía al pecador para que se mueva hacia la justificación: son los actos de fe, esperanza y amor a Dios con los que el hombre se prepara. Son actos que el hombre realiza aun en estado de pecado, en camino hacia la gracia habitual.

Hemos tenido ocasión de comprobar cómo la teología no atiende a la gracia actual de forma sistemática hasta el siglo XIII. El mismo Santo Tomás no consagra mucha dedicación al tema, estando centrado como estaba en el de la gracia habitual, la gracia *gratum faciens,* la gracia santificante. De todos modos, Santo Tomás distingue, como hemos visto, la gracia *gratum faciens* del auxilio que mueve la voluntad en el camino de la conversión (I-II q.109 a.6). Santo Tomás no tiene el término de gracia actual. Parece ser que fue Capreolo el primero que empleó dicho término[1], definiéndolo como una moción para realizar el acto, mientras que la gracia habitual es una realidad permanente en el hombre.

En realidad, fue el concilio de Trento el que, frente a la actitud de los reformadores que presentaban al hombre como pasivo ante la justificación, consagró la existencia de la gracia actual cuando habló de que, antes de la justificación, se dan los auxilios que el hombre recibe y por los que se prepara a la misma. El concilio, en efecto, habla de que el hombre es movido y ayudado por la gracia divina en actos con los que se prepara a la justificación (ses.6 cap.6; D 1526). En la sesión 14, hablando de la atrición, viene a dar una exposición de lo que es la gracia actual: "un don de Dios e impulso del Espíritu Santo (que todavía no inhabita, sino que mueve so-

[1] I. CAPREOLO, *Defensiones theologicae Divi Thomae* in 4 d.14 q.2 a.3.

lamente) y con cuya ayuda se prepara el penitente el camino para la justicia" (D 1678).

La tradición teológica y magisterial ha presentado esta gracia como iluminación de la mente e inspiración que actúa sobre la voluntad, no en el sentido de que el hombre tenga con ella nuevas revelaciones, pues la revelación en cuanto al contenido proviene de la predicación externa de Cristo, mantenida y proclamada por la Iglesia, sino en el sentido de que el hombre capta con una nueva luz el mensaje. Es la iluminación interior, a la que tanto han apelado los Santos Padres. Es la gracia que San Agustín, en la controversia semipelagiana, presentaba como gracia interna que mueve el corazón en orden a aceptar la salvación. Recordemos lo que decía el *Indiculus:* "Y para que hagan algún bien, él mismo, con paternas inspiraciones, toca el corazón de sus hijos" (D 243). "Dios obra de tal modo sobre el libre albedrío de los corazones de modo que todo buen pensamiento, buen consejo y todo movimiento de buena voluntad procede de Dios" (D 244). El mismo concilio de Trento usa la expresión de que Dios toca el corazón del hombre mediante la inspiración del Espíritu Santo (D 1525).

Estos actos, con los cuales el hombre se prepara a la gracia habitual, a la gracia santificante, son estrictamente sobrenaturales, como ya hemos tenido ocasión de presentar, en cuanto que son el comienzo de la justificación que Dios concede con una atracción interior y elevante. Podríamos decir que son gracias por las cuales todo el proceso psicológico del hombre queda elevado en orden a la justificación. Son gracias que, al mismo tiempo que elevan, sanan la condición pecadora del hombre, pues representan un comienzo de la liberación del pecado, una ayuda para que el hombre obre con mayor facilidad en orden a la salvación.

Queda también por decir que estos actos con los cuales el hombre se prepara a la justificación son deliberados y también indeliberados. Son deliberados aquellos actos con los que el hombre, libre y conscientemente, coopera con la moción divina. Pero la estructura psicológica del hombre no queda reducida a la esfera de lo consciente. En el hombre se dan de hecho actos que fluyen espontáneamente de sus facultades y que preparan los actos deliberados, y también ellos están sujetos a la acción de la gracia. Como dicen Flick-Alszeghy: "La gracia de Cristo que conduce al hombre a la conversión se adapta a la psicología humana, empezando por suscitar movimientos espontáneos hacia el bien divino, y que son, por tanto, tomas de posición libres, pero todavía im-

perfectas... Todos estos actos son dones de Dios, 'gracias', ya que proceden bajo el influjo divino y no podrían llegar hasta su término sin este constante influjo de Dios"[2].

En este ámbito nos movemos aún en lo que el concilio de Trento llama primera justificación, es decir, la justificación del impío que vive aún bajo el influjo del pecado original. En este ámbito, la fe y la esperanza que preparan a dicha justificación son en realidad actos de fe y esperanza, no las virtudes infusas que según Trento se infunden en el hombre con la gracia habitual.

I. EL PROBLEMA DE LA GRACIA Y DE LA LIBERTAD

Ahora bien, el problema que aquí nos planteamos en el ámbito de la gracia actual es el de la conjunción entre la moción de Dios y la libertad humana. Ya al hablar de la crisis semipelagiana quedó sentado que la salvación depende del hombre; recordemos cómo quedaba descartada la predestinación por parte de Dios en la línea del agustinismo moderado. Pero, por otro lado, se decía que el mismo acto salvífico era don de Dios: Dios no da sólo la capacidad de la salvación, sino la misma obra salvífica. ¿Dónde queda entonces la libertad del hombre? Esta es la gracia eficaz, que constituye un mayor don que la gracia meramente suficiente. El que se condena se condena por su propia libertad; pero el que se salva goza de un mayor beneficio, de una mayor predilección de Dios. ¿Cómo entender esto? ¿Cómo se salva la libertad del hombre en este segundo caso?

Por otro lado, la controversia jansenista hizo consciente a la Iglesia de la existencia de la gracia meramente suficiente: la gracia que da una posibilidad real para obrar el acto de conversión, de modo que el que se resiste lo hace por propia voluntad.

El misterio, por lo tanto, no está en que Dios dé a todos una gracia suficiente que unos aceptan y otros rechazan. El misterio radica en que Dios da a algunos no sólo la capacidad de hacer el bien (gracia suficiente), sino la misma acción salvífica (gracia eficaz). En realidad, el problema mayor lo presenta la gracia eficaz; por eso hemos titulado este capítulo como "problema de la gracia eficaz". ¿Cómo se concilia ésta

[2] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica* 504.

con la libertad humana? En definitiva, ¿cómo se entiende que Dios me done mi misma acción salvífica y que yo sea libre? Si Dios lo hace todo, ¿cómo continúo siendo libre? Es el problema de la gracia y de la libertad que, históricamente hablando, tuvo su explosión en la llamada controversia *de auxiliis* entre jesuitas y dominicos. Entramos a exponerlo en seguida, pero antes recordemos que, efectivamente (éste es el problema), la Sagrada Escritura nos dice que Dios nos da no sólo la capacidad de hacer el bien, sino la misma acción buena.

II. EL TESTIMONIO DE LA BIBLIA

Aducimos aquí el testimonio de la Biblia, y no a continuación de la polémica histórica *de auxiliis,* porque tal testimonio supone sólo un dato del problema y no la respuesta al mismo. La Biblia afirma claramente que el mismo *querer,* la misma *obra salvífica,* es un don de Dios, sin entrar en la reflexión filosófica de la conjugación de dicho dato con la libertad del hombre. La Biblia se limita a exponer los datos del problema: por un lado, todo acto salvífico es un don de Dios, y, por otro lado, el hombre es libre. Eso es todo; la Sagrada Escritura no especula, se limita a ofrecer los datos del problema.

Son ya clásicos los textos de la Biblia que se aducían en el planteamiento de la cuestión. Del Antiguo Testamento se solía citar Ez 11,10: "Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica, y así sean mi pueblo y yo sea su Dios".

En este texto, como en Ez 36,2-27, Jer 3,33, Dios no solamente da la posibilidad de obrar el bien, sino que cambia la voluntad mala en voluntad recta y "hace de manera que los hombres obren de hecho el bien"[3]. Será Dios mismo el que capacitará al pueblo para que le ame sobre todas las cosas (Dt 6,4-9). El salmo 50 dice así: "Crea en mí, oh Dios, un corazón puro, renueva dentro de mí un espíritu firme" (Sal 50,12). Pero la súplica de Israel llega a pedir a Dios no sólo la capacidad de obrar el bien, sino las mismas obras:

"Instrúyeme, oh Yahvé, en el camino de tus mandamientos para que del todo los cumpla. Dame entendimiento para que guarde tu ley y la cumpla de todo corazón. Haz que vaya por

[3] CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* 372.

la senda de tus mandamientos, que es mi deleite. Inclina mi corazón a tus consejos, no a la avaricia" (Sal 118,33-36).

Leemos también en 1 Re 8,57-58: "Que Yahvé, nuestro Dios, esté con nosotros como estuvo con nuestros padres, que no nos abandone ni nos rechace. Que incline nuestros corazones hacia él, para que andemos según todos sus caminos y guardemos todos los mandamientos, los decretos y las sentencias que ordenó a nuestros padres".

Pero los que no observan la ley son considerados como responsables (Dt 30,15-18). Este es el otro lado del problema. Se pide, pues, a Dios que nos conduzca por sus caminos, que nos lleve de su mano por el bien, por las sendas de la justicia, y resulta que, al mismo tiempo, se afirma que somos responsables de andar dichas sendas.

San Pablo afirma rotundamente que es Dios "quien obra en vosotros el querer y el obrar" (Flp 2,13). Somos hechura suya, de modo que las obras las debemos también a él: "En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso que practicásemos" (Ef 2,10). Gloria a aquel, dice Pablo, "que tiene poder para realizar todas las cosas incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar, conforme al poder que actúa en nosotros" (Ef 3,20). Es, pues, el poder de Cristo el que actúa en nosotros.

El Nuevo Testamento distingue entre los llamados y los elegidos, haciendo entender que la elección es un beneficio mayor: Mt 22,14; Ef 1,4; Col 3,12; 1 Re 1,4; 2 Tim 2,10; Tit 1,1; 1 Pe 1,1; 2,9. Leemos en Ef 1,4-5: "por cuanto nos ha elegido en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor; eligiéndonos de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo según el beneplácito de su voluntad".

San Pedro (1 Pe 1,1) saluda a aquellos que viven "según el previo conocimiento de Dios Padre, con la acción santificadora del Espíritu Santo, para obedecer a Jesucristo". En Jn 10,29 Cristo habla de las ovejas que le siguen como aquellas "que el Padre me ha dado", de modo que nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre.

Finalmente, se suele hacer alusión al texto de Rom 9, en el que Pablo se plantea el problema de por qué los judíos no han creído en el evangelio. Pablo alude a la resistencia voluntaria de los judíos; pero en último término la explicación está en el misterio de la elección divina. San Pablo justifica la providencia divina apelando al principio de la elección, que él ilustra con varios ejemplos sacados de la historia de Israel,

de modo que sigue siendo válido el principio de que no se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia (Rom 9,16). Es la elección divina la que, en último término, decide que el pueblo de Israel consiga los bienes mesiánicos o no.

Existe, pues, en el Nuevo Testamento la convicción de que Dios da no sólo la posibilidad de encaminarse hacia la salvación, sino la misma obra salvífica, el mismo querer y obrar. Pero, por otro lado, existe también la conciencia de que el hombre acoge o se opone libremente a la salvación, haciéndose indigno de ella. No repetimos aquí los textos en los que veíamos que la Biblia mantiene el principio de la libertad humana y de la responsabilidad del hombre en la aceptación o el rechazo de la salvación.

Podríamos decir, por tanto, que la Biblia defiende la libertad humana y la capacidad que tiene el hombre de recibir o de rechazar la salvación. Dios mismo da la capacidad de la salvación, esto es claro; pero la Biblia va aún más allá al afirmar que Dios mismo es el autor del acto salvífico en sí, es el que nos da las mismas obras, el mismo querer y obrar la salvación. Este es justamente el problema, como decimos: que el acto de salvación sea un don divino, un mayor beneficio de Dios que obra en mí, y que ese acto sea al mismo tiempo un acto de mi voluntad libre.

III. LA CONTROVERSIA «DE AUXILIIS»[4]

El problema de la conciliación de la acción sobrenatural de Dios y de la libertad humana, ya entrevisto desde antiguo,

[4] J. Sagüés, *¿Crisis en el bañecianismo?:* Est.Ecl. (1948) 699-749; B. Romeyer, *Libre arbitre et concours selon Molina:* Greg. 23 (1942) 169-201; M. Flick, *Congruismo:* Enciclopedia cattolica 5,355-357; H. Lange, *De gratia* (Freiburg 1929); W. R. O'Connor, *Molina and Bañez as interpreters of St. Thomas:* The new Scholasticism 21 (1947) 243-249; J. Stegmüller, *Ursprung und Entwicklung des Molinismus* (Münster 1935); Id., *Geschichte des Molinismus* (Münster 1935); A. d'Alès, *Providence et libre arbitre* (Paris 1927); A. Michel, *Grâce suffisante et grâce efficace:* Doct.Com. 6 (1953) 34-58; L. Rasolo, *Le dilemme du concours divin: primat de l'essence ou primat de l'existence* (Roma 1956); J. Stufler, *D. Thomae Aquinatis de doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesentim liberi arbitrii* (Oeniponti 1923); A. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII* (Barcelona 1932); F. Marín Solá, *El sistema tomista sobre la moción divina:* Cien.Tom. 32 (1925) 5-54; Id., *Respuesta a algunas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina:* ibid., 33 (1926) 5-74; Id., *Nuevas objeciones acerca del sistema tomista sobre la moción divina:* ibid., 33

estalló de forma drástica a finales del siglo XVI, dando lugar a la llamada controversia *de auxiliis*, que tuvo lugar de 1582 a 1607, justamente entre las condenaciones de Bayo y las de Jansenio.

El siglo XVI, como hemos podido ver, se ocupó frecuentemente del tema de la gracia y de la libertad, primero a propósito de las tesis de Lutero y después con ocasión de la doctrina de Bayo. Era un tema éste que preocupaba a todos los espíritus. La doctrina católica se movía entre la defensa de la necesidad de la gracia y la existencia de la libertad humana, debilitada pero no extinguida en el hombre caído. Pero un día habría de plantearse el problema de la conjugación de la gracia y de la libertad en sus implicaciones incluso especulativas. El chispazo que dio lugar a esta confrontación de ideas, que aún hoy en día sigue sin una solución adecuada, y saltó, como ocurre casi siempre, de una forma ocasional.

En una disputa pública habida el 20 de enero de 1582, bajo la presidencia del mercedario F. Zumel, un jesuita, Prudencio de Montemayor, mantuvo la tesis de que Cristo, si había muerto bajo el precepto del Padre, no murió libremente, y por ello no mereció. El agustino fray L. de León se puso de parte del jesuita, mientras que Báñez se oponía a él, de modo que la disputa derivó hacia los temas relativos a la predestinación y la libertad. Esta discusión acalorada se prosiguió en una segunda y tercera sesión.

La mayoría de los teólogos y estudiantes se colocaron frente a la tesis de Prudencio. El asunto llegó a la Inquisición en forma de 16 tesis que representaban la doctrina defendida por Prudencio y fray Luis de León[5]. A fray Luis de León una sentencia de la Inquisición del 3 de febrero de 1584 le exigía que se abstuviera de defender las proposiciones mencionadas.

Pero el problema se complicó con la publicación en 1588

(1926) 236-397; M. LIMBOURG, *Selbstzeichung der thomistischen Gnadenlehre:* Zeit.Kath.Theol. 1 (1871) 161-221; H. LENNERZ, *De gratia Redemptoris* 344ss; J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de St. Thomas* (Roma ²1960) 230-241; E. VAN STEENBERGHEN, *Molinisme:* DTC 10,2094-2187; J. MARITAIN, *Breve tratado acerca de la existencia y lo existente* (Buenos Aires 1949); A. M. DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae* (Paris 1886); N. DEL PRADO, *De gratia et de libero arbitrio* (Freiburg 1907); M. DE LA TAILLE, *Sur diverses classifications de la science moyenne:* Rech.Scien.Rel. 13 (1923) 7-23; 535-542; A. DE SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas* I (Paris ²1940) 229-240; H. RONDET, *La gracia de Cristo,* 247ss; X. M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminum* (Paris 1913); R. GARRIGOU LAGRANGE, *Prémotion physique:* DTC 13,31-77.

[5] P. MANDONNET, *Báñez:* DTC 2,143.

de la famosa obra de Molina *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*. En dicho libro se creyó reconocer la doctrina anteriormente revisada, siendo el propio Báñez el que, consultado al respecto, llegó a su condenación. Molina presentó su defensa respondiendo largamente a Báñez y escribiendo un Apéndice a la *Concordia* que recibió el «imprimatur» el 25 y 30 de agosto de 1589.

La confrontación vino a ser con el tiempo una confrontación de sistemas defendidos, por un lado, por los dominicos y, por el otro, por los jesuitas. Los jesuitas de Valladolid tomaron la defensa de Molina en una sesión pública del 15 de marzo de 1594, mientras que los dominicos de la misma ciudad hicieron la defensa de sus tesis el 17 de mayo siguiente. La agitación se propagó por toda España y la Inquisición tuvo que intervenir.

En realidad, la disputa tenía su lado comprensible. Molina había escrito su *De concordia* con un cierto afán apologético, en defensa del libre albedrío en contra del protestantismo[6]. De hecho, en los Países Bajos, los jesuitas, en confrontación con el calvinismo y el bayanismo, recibieron las tesis de Molina sobre la libertad con un gran regocijo, encontrando en ellas la posibilidad de refutar el protestantismo[7]. Los jesuitas vinieron a ser los defensores de la libertad del hombre; a los dominicos les tocaría defender, más bien, el primado de la trascendencia de Dios y de su gracia salvadora. Molina defendía que el hecho de que la gracia sea eficaz o simplemente suficiente dependía de la libertad humana, que la aceptaba o rechazaba; Báñez, por el contrario, defiende, por su lado, la eficacia previa de la gracia, que determina la libertad sin eliminarla.

Como dice Rondet[8], lo que los jesuitas defendían era más que una tesis; era el enfoque de su propia espiritualidad. "Era su método de dirección espiritual, la ascesis de los ejercicios, lo que estaba en juego. Se podía abusar de ellos en sentido voluntarista y, como se ha dicho después, ascético. Pero no deja de ser verdad que la docilidad a la gracia supone por parte del hombre un constante esfuerzo de renuncia"[9]. Los dominicos, por su lado, defendían la trascendencia divina en lo que toca al primado de la gracia, causa determinante de la misma libertad.

[6] E. VAN STEENBERGHEN, *Molinisme*: DTC 10,2102.
[7] H. RONDET, o.c., 248.
[8] Ibid., 250.
[9] Ibid.

No vamos a entrar aquí en los detalles históricos del debate. Sólo nos interesa recordar que el asunto trascendió las fronteras de España. La cuestión fue llevada a Roma, donde fue discutida en múltiples sesiones (congregaciones *de auxiliis*) y en las que no se llegó a un acuerdo. El papa Clemente VIII se decidió a presidir personalmente nuevas congregaciones.

Las sesiones se hacían interminables, con apelación a testimonios de la Escritura y de los Padres. Su tono era más bien áspero y polémico y se prolongaron durante nueve años (1598-1607). Pablo V se limitó en un momento determinado a imponer silencio sin definir nada, después de haber consultado en particular a varios expertos en la materia. El 5 de septiembre de 1607, el Papa dejó las cosas como estaban. No condenó a nadie, pero prohibió que se siguiera discutiendo del tema. Rondet, recordando a Bousset, viene a resumir el problema: "El hombre es libre y la gracia de Dios es omnipotente. No está prohibido adelantar más y escrutar el misterio, pero hay que dejar de despedazarse mutuamente. Para dirigir su propia vida, el simple fiel no tiene necesidad de saber mucho más" [10].

1) Bañecianismo [11]

La clave del sistema bañeciano es la defensa de la gracia eficaz que mueve al hombre infaliblemente por medio de la premoción física, que asegura el efecto de la causa segunda. Dios mueve la voluntad humana en el orden natural: la moción divina previene la voluntad y la determina a hacer esto o aquello. En el orden sobrenatural, la gracia eficaz es también una predeterminación al acto saludable.

Esta moción es una premoción, que tiene prioridad de naturaleza respecto de la actividad de la criatura a la que pone en movimiento; es física y mueve a la manera de una causa eficiente. Es decir, no se trata simplemente de una moción moral en el sentido de proponer un objeto bueno, sino que aplica la voluntad al acto mismo.

En la medida en que la premoción determina a la voluntad a que realice esta acción, y no otra, constituye una predeterminación. Ahora bien, esta predeterminación no suprime la libertad, sino que causa el mismo acto libre, inclinando la voluntad para que libremente se determine a realizar infalible-

[10] Ibid.

[11] D. BÁÑEZ, *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia* (Salamanca 1584).

mente el acto saludable. Por un lado, dice Báñez, la causa primera tiene que ser eficaz en la determinación de las causas segundas; pero, por otro lado, se acomoda a la naturaleza de estas causas, en este caso a una causa libre: "Ya que si el concurso de la causa primera no fuera eficaz para determinar a todas las causas segundas, ninguna causa segunda obraría su efecto, puesto que ninguna causa segunda puede obrar si no es determinada eficientemente por la primera. Pero si el concurso de la causa primera fuera de tal modo eficaz que no se acomodara a la naturaleza de las causas segundas, el concurso de la causa primera quitaría toda libertad y toda contingencia a las causas segundas" [12].

Dios se acomoda, pues, a la condición de la causa segunda: si la causa segunda es una causa no libre, la predetermina a obrar sin libertad. Si la causa segunda es libre, Dios la predetermina a obrar libremente. La acción predeterminante de la causa primera se requiere en la acción de toda causa segunda.

Dios, por lo tanto, no da sólo el poder obrar, sino el mismo obrar. Dios no da sólo la gracia suficiente, sino la gracia eficaz. Para obrar bien se precisa, además de la capacidad, otra gracia distinta, que es la eficaz. Son dos especies diferentes de gracia: la gracia eficaz es eficaz *ab intrinseco,* en virtud de su misma naturaleza, mientras que la gracia suficiente es eficaz *ab extrinseco,* es decir, por el hecho del consentimiento de la libertad humana. Con otros términos, la gracia eficaz tiene asegurada la realización de su efecto en la previsión de nuestros méritos *(ante praevisa merita).* Dios prevé los actos futuros libres en los decretos de su voluntad con los que determina la voluntad de aquellas personas a las que quiere inducir al bien infaliblemente. La gracia eficaz tiene una conexión infalible con el acto saludable, y su eficacia es anterior al consentimiento de la voluntad. Es una gracia, diríamos, eficaz *in actu primo.*

Pues bien, no cabe duda de que en este sistema se ha salvado un dato de la tradición: que el acto salvífico que pone el hombre bajo la premoción divina es un beneficio mayor que la gracia suficiente. Dios da en este caso el mismo obrar, y no sólo la capacidad de obrar. Esto responde a un dato de la tradición, como hemos visto.

Pero el lado negativo de este sistema consiste en que niega prácticamente la suficiencia de las gracias no eficaces. No se ve cómo con una gracia suficiente el hombre pueda ser

[12] Ibid., q.14 a.13.

capaz de obrar el bien en el orden de la salvación. Y es más, creemos que constituye una auténtica contradicción afirmar que Dios predetermina a obrar libremente. Entre predeterminación y libertad hay una contradicción, porque la esencia misma de la libertad es la *autodeterminación*. Sin propia determinación no hay libertad, comenta Baumgartner[13]. "Sin propia determinación no hay libertad. La libertad debe tener *dominium sui actus* (el señorío del acto). Para que haya libertad de acción es menester que la voluntad *positis omnibus ad agendum praerequisitis, quae non sunt ipsa determinatio voluntatis, potest agere vel non agere, agere hoc vel illud* (puesto todo lo que se requiere para obrar, excepto la determinación misma de la voluntad, puede obrar o no, hacer esto o aquello). En otras palabras, que la voluntad sea *domina sui actus*. Pero si, *ex praerequisitis*, está ya la voluntad determinada a la acción, no puede tener su *dominium*. Ahora bien, puesta la predeterminación física, la voluntad está ya determinada (por necesidad metafísica)"[14].

2) Sistema agustiniano

Parecido al sistema de la predeterminación física es el sistema agustiniano llamado de "predeterminación moral". Basados más bien en el estudio de la psicología humana, los defensores de tal sistema (Noris, Berti, representantes de la escuela agustiniana) vinieron a decir que Dios mueve a la voluntad por el deleite de los bienes espirituales; deleite capaz de superar la atracción de la concupiscencia. Ahora bien, no se trata, como en el jansenismo, de una atracción que elimine la libertad. Al contrario, tal atracción, adaptándose a las inclinaciones del hombre, conduce a la voluntad a obrar libremente el bien. La gracia eficaz es un deleite de tal índole, que el hombre no puede no consentir. La gracia suficiente no basta para inducir al hombre al bien. Es una gracia que conduce al hombre moralmente, en la línea de la causalidad final, a realizar el acto saludable.

Esta teoría presenta en el fondo los mismos inconvenientes que la anterior. Dicen Flick-Alszeghy de ella: "Si la gracia eficaz es un deleite de tal índole que la voluntad no puede no consentir, y si la gracia suficiente no basta en absoluto para que la voluntad proceda al acto saludable, tornan a surgir las mismas dificultades que se plantearon contra el sistema ante-

[13] CH. BAUMGARTNER, o.c., 381.
[14] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 321.

rior respecto a la libertad del acto saludable y a la suficiencia real de las gracias no eficaces".

3) Molinismo [15]

Molina, de cara a los errores protestantes, había querido resaltar el papel de la libertad en el tema de la salvación del hombre. Para ello parte del principio de que todos los actos sobrenaturales dependen de algún modo del libre albedrío.

Parte asimismo de la noción de concurso simultáneo entre la acción de Dios y la libertad del hombre; es decir, Dios no obra con una moción previa que lleva al hombre a la acción. La acción de Dios no se ejerce sobre la libertad, sino con la libertad. Así, la libertad no es simplemente un instrumento en manos de Dios, sino que produce una parte del efecto junto a Dios.

En el orden sobrenatural ocurre lo mismo. La voluntad no necesita de una acción divina que se ejerza sobre ella y la determine, sino que obra junto con la gracia el acto sobrenatural.

Según esto, no hay que mantener una distinción objetiva entre la gracia suficiente y la gracia eficaz. Una y la misma gracia es suficientemente eficaz o sólo suficiente según que la voluntad libre dé o no su consentimiento. La eficacia no es, pues, un carácter intrínseco, no hay gracias eficaces en sí y por sí mismas. Todo depende del consentimiento del hombre.

Pero Molina tiene un problema ante sí: tiene que explicar cómo Dios conoce infaliblemente el futuro y dirige con seguridad a sus criaturas al fin último. Dicho de otro modo, tiene que salvar la trascendencia de Dios y de su gracia. Esto lo explicará por medio de la llamada *ciencia media*.

Se distingue una doble ciencia: la ciencia de lo posible y la ciencia de lo real (en Dios). La primera se llama ciencia de simple inteligencia, y la segunda, ciencia de visión. La ciencia media es, por el contrario, ciencia de los futuribles, es decir, ciencia que tiene Dios de lo que haría tal hombre si se dieran ciertas condiciones; es la ciencia del futuro libre condicionado.

Según los tomistas, Dios realiza en el mundo de modo infalible sus eternos decretos por medio de la predetermina-

[15] L. MOLINA, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedeterminatione et reprobatione ad nonnullos primae partis divi Thomae articulos* (Lisboa 1588); ID., *Appendix ad concordiam liberi arbitrii* (Lisboa 1589).

ción física. Pero esto resulta incompatible con la libertad, según Molina. Molina explica la presciencia infalible de Dios con la ayuda de la ciencia media. Dios sabe por ésta lo que haría un determinado hombre en cada una de las circunstancias en las que se pudiera encontrar. Por otro lado, Dios, al dar su gracia, sabe ya si el hombre en cuestión consentirá o no a ella. Por lo tanto, la gracia no es versátil. Si el hombre realiza un acto saludable, tal acto es sin duda un don de Dios que ha elegido una gracia eficaz adecuada para la circunstancia concreta.

En este sentido, la providencia no es un acto de la voluntad absoluta de Dios con el que determina a la voluntad humana, sino que es fruto de la ciencia media. No es que Dios, antes de prever lo que haría cada criatura, decrete dar al hombre las gracias eficaces en sí mismas, sino que Dios decide dar las gracias con las que prevé infaliblemente, por la ciencia media, que el hombre colaborará con ellas. Molina hace depender de la presciencia la suerte del hombre, tanto en caso de salvación como en caso de condenación.

Molina piensa así haber salvado la libertad humana, que se ejerce sin ningún tipo de obstáculo. Según lo que ella elija, pone en movimiento el concurso divino y recibe o no la gracia eficaz, sin que esto suponga una limitación de Dios, puesto que desde toda la eternidad sabe él lo que la voluntad humana haría en un orden de cosas que él ha elegido.

A primera vista, el sistema molinista parece haber salvado las dimensiones del problema: salva la libertad del hombre, salva también la realidad de la gracia suficiente, que queda como tal porque el hombre no la acepta, y, como dice un teólogo de corazón molinista, Lennerz[16], salva también la realidad de la gracia eficaz, pues Dios elige un orden determinado de cosas sabiendo que el hombre responderá positivamente a la gracia. Dios decide actuar un orden determinado de providencia, y prevé con certeza absoluta si el hombre corresponderá o no a las gracias que se le darán en ese orden.

No entramos aquí en las distintas variantes de presentar el sistema molinista (particularmente en las modalidades que se presentan de la presciencia divina)[17]. Nos interesa más bien

[16] H. LENNERZ, o.c., 386.

[17] Mencionemos con todo a Lesio, que llevó la doctrina molinista a un esquema cómodo que hizo fortuna: Dios no predetermina a los justos a la gloria sino en previsión de sus méritos. Desde toda la eternidad decide ofrecer a Pablo y a Judas la misma gracia, pero sabe por la ciencia media de los futuros condicionados el uso que hará cada uno de su gracia. La gracia suficiente se

hacer notar que la congruencia del sistema molinista es sólo aparente, ya que en el fondo descansa sobre un antropomorfismo solapado: en el fondo, la acción de Dios queda condicionada a la previsión de lo que haría el hombre, de modo que no se salva suficientemente la trascendencia de la acción divina. La acción de Dios queda subordinada a la previsión de los méritos del hombre. Es un sistema que hace depender la ciencia de Dios de la criatura. Como dice Baumgartner, "el conocimiento de Dios estaría determinado *ab extrinseco*. Dios sería pasivo respecto de los objetos conocidos, dependería de una realidad distinta de la esencia divina, lo cual es inadmisible. Ahora bien, los partidarios de la ciencia media son incapaces de determinar positivamente en la esencia divina el aspecto en que Dios podría conocer los futuribles. Tarde o temprano, tienen que confesar que Dios conoce los futuribles *non in semetipso*"[18].

Esta ha sido la causa por la que en el siglo actual se ha postulado como vía de solución al problema que se tenga presente que la acción divina no concurre con la humana en un plano de igualdad. La acción divina trasciende, por su propia índole, el tiempo, y por ello no se la puede tratar de forma antropomórfica. Por ahí han ido las intuiciones de M. de la Taille[19] y las de Sertillanges[20].

convierte en eficaz por el libre concurso del hombre, pero no sin que Dios lo haya querido y previsto (cf. E. VAN STEENBERGHEN, o.c., 2099-2100).

Belarmino y Suárez, agustinianos en cierto sentido, enseñan la predestinación ante *praevisa merita;* pero, como recuerda Rondet (o.c., 248), sustituyen la tesis bañeciana de la gracia eficaz en sí misma por una tesis inspirada en San Agustín y Molina. Dios sabe desde toda la eternidad, por la ciencia media, lo que harán Pablo y Judas si se les ofrece la tal gracia particular. Dios para dar la gracia eficaz tiene en cuenta las tendencias y la psicología de cada uno. Por ello Belarmino dice que Dios prevé, de modo infalible, cuál será la gracia a la que consienta de hecho este hombre (*De gratia et libero arbitrio* 4,15).

Suárez mostró algunas reticencias sobre Molina, pero después de algunas dudas optó por la teoría de la ciencia media (cf. H. RONDET, o.c., 252); E. ELORDUY, *Suárez en las controversias sobre la gracia:* Arch.Teol.Gran. 11 (1948) 131-192; S. GONZÁLEZ, *Domingo de Soto y Fr. Suárez frente al problema de la libertad humana:* Est.Ecl. 22 (1948) 375-398.

[18] CH. BAUMGARTNER, o.c., 391.

[19] M. DE LA TAILLE, *Sur diverses...* (citado en nota 4).

[20] A. DE SERTILLANGES, *La philosophie...* (ibid.).

IV. UN INTENTO DE SOLUCION. CAUSALIDAD DIVINA Y CAUSALIDAD HUMANA

En esta línea de discernimiento de la diferente índole de la causalidad divina y la humana se coloca la posición de Flick-Alszeghy[21], que tratamos de seguir y completar al mismo tiempo.

Observan los profesores de la Gregoriana que el primer concepto que hay que precisar es el de presciencia divina: «La eternidad divina no tiene una prioridad en relación con el tiempo: Dios está absolutamente fuera del tiempo, en el "ahora" inconmovible de la eternidad, y contempla todos los modos posibles con los que su esencia puede ser imitada. Dios, al querer libremente la existencia del mundo, quiere con un único acto de su voluntad que todo lo que es y sucede en este mundo sea y suceda en el correr del tiempo; por eso mismo todas esas cosas están presentes en él con su sucesión, no solamente como posibles, sino como existentes. Dios no ve desde lejos lo que luego habrá de suceder, sino que todo está presente en él, aun cuando las diversas cosas conserven su orden de sucesión temporal»[22].

Se comete un antropomorfismo evidente cuando se coloca a Dios previendo un hecho futuro. Más bien hay que decir que este hecho, futuro para nosotros, está presente a Dios en su eterno presente.

Observan también acertadamente Flick-Alszeghy que hay que purificar el concepto de "concurso divino". Dios coopera con la acción humana libre, pero siempre de forma divina. La criatura depende siempre en su ser respecto de Dios, y el concurso de Dios es más que la "continuación de la acción creadora y tiene como efecto inmediato la entidad misma de la acción creatural, sin necesidad de que medie ninguna realidad especial"[23].

En el caso de la cooperación con una acción libre del hombre, ésta depende de Dios en su entidad, sin que ello disminuya para nada la libertad. La libertad *no crea la entidad* del acto, sino que sólo es *determinativa* de la dirección del mismo. En el caso de una acción buena, hay una mayor dependencia entitativa de Dios, puesto que es Dios el que confiere el ser. En el caso de una acción mala elegida por el

[21] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica* 516ss; *El evangelio de la gracia* 342 ss.

[22] *Antropología teológica* 516.

[23] Ibid., 517.

hombre tenemos en realidad una ausencia de participación en el ser divino, decidida por el hombre. En este caso, "la razón por la que un acto no se pone consiste en que el hombre libremente no acepta una mayor dependencia de Dios"[24].

La libertad, por lo tanto, es *meramente autodeterminativa*, no creadora del ser: ella determina el participar de la bondad divina (acción buena) o no (acción mala). Con palabras nuestras, podríamos decir que la gracia y la libertad concurren, pero a distinto nivel: Dios es causa creadora de la entidad del acto salvífico, mientras que la libertad es meramente autodeterminativa: se limita a decidir si participa o no de la bondad divina. Si el hombre decide positivamente, se da un acto bueno que supone una participación en la bondad divina; si decide negativamente, tal participación no se da, y en ello consiste el pecado.

En este sentido la gracia que Dios da es suficiente; depende del hombre el aceptarla o no; pero, al mismo tiempo, la gracia eficaz es un beneficio mayor, "no porque Dios elija, anteriormente al consentimiento de la voluntad, una gracia a la que prevé que habrá de consentir la voluntad ni porque Dios predetermine física o moralmente a la voluntad con anterioridad a su propia decisión, sino porque el que actúa sobrenaturalmente tiene una participación mayor en la bondad divina"[25].

Creemos que estas palabras de Flick-Alszeghy son verdaderamente acertadas. Por un lado, es el hombre el que decide en último término si la gracia suficiente llega o no a ser eficaz, y por otro, en el caso de que sea eficaz, ésta supone un mayor beneficio de Dios, porque de hecho supone una mayor participación en la bondad divina.

Intervienen, pues, a nuestro juicio, tanto la causalidad divina como la humana, pero a distinto nivel. Pensamos que todo depende de Dios en el nivel de la entidad; todo depende de la criatura en el nivel de la autodeterminación. La causalidad determinante de la criatura no es por ello competitiva con la acción divina, porque no es creadora y no actúa a ese nivel. Se limita simplemente a consentir en recibir una mayor participación de la bondad divina o no. Ella no da un paso positivo en el orden ontológico; su causalidad es el puro consentir, el puro dejarse amar o arrastrar por Dios. Pongamos un ejemplo:

Supongamos que una determinada persona, enferma en

[24] Ibid., 518.
[25] Ibid.

una silla de ruedas, tiene que hacer un recorrido a todas luces imposible para sus fuerzas; pero al lado hay una persona que se ofrece voluntariamente a ayudarle empujando la silla. En este caso el enfermo no hace sino consentir en ser llevado por una fuerza que él no puede producir. Esta es la causalidad del hombre en el orden de la gracia: dejarse amar por Dios o no dejarse amar por él. El verbo en pasiva (dejarse amar) es mucho más adecuado que en activa, porque expresa mucho mejor que la libertad humana, en el orden salvífico, es meramente receptiva: libertad para recibir o no recibir, no para producir. Pero no deja de ser libertad, ése es el caso. La determinación depende exclusivamente del hombre, y por ello juzgamos desafortunadas estas palabras de Flick-Alszeghy: "Dios, como causa primera, le da la existencia al acto, no esperando la determinación libre de la criatura, sino causando esa misma determinación libre"[26]; palabras que en el fondo vienen a repetir la postura de Báñez.

Defendemos, pues, la existencia de la gracia suficiente y la tesis de que es la libertad del hombre la que establece, en último término, si la gracia es eficaz o no; pero al mismo tiempo sostenemos que la gracia eficaz es un mayor don de Dios no porque Dios predetermine el acto salvífico, no porque prevea infaliblemente que el hombre consentirá de hecho a la gracia que da, sino porque el acto salvífico, por sí mismo, supone una mayor participación en la bondad divina. Dicho acto salvífico, en lo que tiene de entidad, proviene todo él de Dios; en lo que tiene de decisión determinante, proviene todo del hombre. No es Dios el que determina la voluntad del hombre, sino que ésta es autodeterminante por esencia.

En realidad, ¿qué es la gracia actual de Dios en el hombre? Es la atracción de su amor sobrenatural, que de forma transitoria obra sobre el hombre. Dicha atracción, en su entidad sobrenatural, proviene toda de Dios, tanto en su dimensión elevante como en su dimensión sanante (liberación inicial del pecado). En este sentido, el hombre no pone ni un gramo de la entidad de dicha gracia. No puede producir ni la entidad, ni la atracción, ni el empuje de la misma; pero lo que puede hacer es dejarse o no empujar por ella. Esto depende del hombre.

Digamos también que, puesto que en el aspecto entitativo de la gracia, tanto en su dimensión elevante como sanante, el hombre no puede producir nada, de modo que se limita a dejarse o no llevar por ella, hay que huir del posible error del

[26] Ibid.

quietismo, como si de hecho la colaboración con la gracia no implicara muchas veces el esfuerzo humano. En muchos casos, la gracia, acompañada de los dones que la enriquecen, puede hacer suave y ligera la cooperación del hombre; pero en otros, dado que la sensibilidad del pecador termina complaciéndose con las cosas de este mundo, la colaboración con la gracia puede suponer una ruptura y un quebranto. No siempre la gracia hace suave la cooperación. No siempre va acompañada de tales dones que sea un placentero dejarse llevar. A veces el dejarse amar por Dios supone un esfuerzo y dolor, aunque siempre será verdad que Dios da la gracia suficiente.

A veces oímos decir que Dios concede la misma respuesta libre del hombre, lo cual no deja de sonar a bañecianismo. Mejor diríamos que Dios da al hombre su gracia, que éste hace suya con su cooperación libre, de modo que ahora el hombre es capaz de amar a Dios sobre todo. La libertad humana acompaña a todo don de Dios. Todo don de Dios, tanto en el inicio como en el momento de la justificación, presupone la cooperación libre del hombre que no ha perdido su libertad a pesar del pecado original. En ningún momento la libertad humana es autónoma en el sentido de producir ella la gracia; es más bien el receptáculo del amor de Dios que da la capacidad y la entidad misma del acto salvífico. Dice así el concilio de Trento:

"Así toca Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo; pero en forma que el hombre no esté inactivo totalmente al recibir esa inspiración, tanto que puede rechazarla; y, sin embargo, sin la gracia divina es incapaz de moverse con su voluntad libre hacia la justicia ante Dios" (D 1525). Siempre colabora el hombre, aunque sin la gracia no puede hacer nada en orden a la salvación.

Terminamos, pues, este capítulo sobre la gracia y la libertad humana, que, a pesar de que por las circunstancias históricas de la controversia suscita recelos y escepticismo, no deja de tener una profunda significación antropológica y teológica. En el fondo, sólo de la recta comprensión de este problema depende la defensa adecuada de la gracia y de la libertad humana, sin caer en el extremo de la predestinación. Se trata en el fondo, como dice Rondet[27], de saber si el hombre sigue siendo libre bajo la gracia. En realidad, la controversia *de auxiliis* fue, dice él, una batalla de soberana importancia. Entender mal este problema supone la negación

[27] H. Rondet, o.c., 240.

o la desfiguración de la acción divina o de la libertad del hombre. Nadie defiende mejor la trascendencia de la acción de Dios que el catolicismo y nadie defiende mejor la libertad del hombre que el catolicismo.

En adelante, como dice Rondet, se enfrentarán aquí dos escuelas, cuyo espíritu se verá aparecer en cada tesis particular. Una pone el acento en la gracia y en el soberano dominio de Dios; la otra, en la libertad esencial del hombre. Esta busca descubrir en todas partes la respuesta a la llamada; aquélla ve al hombre como pura nada ante Dios. Los que defienden los derechos de Dios invocan el patronazgo de San Pablo, de San Agustín y de Santo Tomás, y nada temen tanto como la acusación de semipelagianos. Los que ponen de relieve los múltiples aspectos de la actividad humana en el orden sobrenatural piensan que se hace injusticia al Creador dejando suponer que trata a las criaturas racionales como simples instrumentos de sus planes[28]. Dos impostaciones, por lo tanto, dos estilos; pero lo grande del caso es que el verdadero catolicismo es la síntesis de los dos, y no por afán de irenismo o de complementariedad, sino por el simple hecho de que nadie, como hemos dicho, defiende mejor la acción de Dios que el catolicismo y nadie defiende mejor la libertad del hombre que el catolicismo. Todo sistema que no sepa integrar la prioridad de la gracia de Dios en todo el proceso de la salvación terminará en un voluntarismo enervante; pero, al mismo tiempo, todo sistema que no sepa integrar suficientemente la libertad y la cooperación del hombre lleva al quietismo y a una concepción pesimista del hombre caído. Todo depende de Dios y todo lo tenemos que pedir a él; pero todo depende también, en otro sentido, de la criatura y de su cooperación libre. Ni el voluntarismo ni el quietismo podrán pertenecer nunca a la antropología católica.

Hemos terminado así la parte de la preparación a la justificación por medio de la gracia actual. Pasamos ahora a hablar de la justificación en sí misma, del momento en el que el hombre entra en una amistad con Dios que configura toda su existencia.

[28] Ibid.

CAPÍTULO VIII

LA JUSTIFICACION

Entramos ya en el tema de la justificación, tema central del tratado de gracia. Es el momento en el que el hombre queda totalmente introducido en la vida divina, el momento en el que el hombre goza ya de una amistad con Dios que cambia su ser, borrando en él el pecado mortal. Es el momento cumbre de la salvación en el hombre, la posesión de la gracia habitual, el estado coherente de una vida cristiana que comienza en la fe y se desarrolla en el amor a Dios que lleva como consecuencia el cumplimiento de sus mandatos. Es el reino de Dios en el hombre.

Veremos la justificación en la Biblia, que presenta una especial problemática en San Pablo; la estudiaremos también en la escolástica, en Lutero, en Trento, y haremos al final una síntesis personal, para terminar exponiendo el estado ecuménico sobre la cuestión.

I. LA JUSTICIA DE DIOS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO[1]

La justicia es uno de los conceptos centrales de la Biblia; pero encierra al mismo tiempo tal cantidad de matices, que

[1] F. ASENSIO, *Misericordia et veritas* (Roma 1949); O. GARCÍA DE LA FUENTE, *Aspectos de la remisión del pecado en el Antiguo Testamento:* XVIII Semana bíblica española (Madrid 1959); G. DALMAN, *Die richterliche Gerechtigkeit in A. Testament* (Berlin 1897). A. H. VAN DEN WEIJDEN, *Die Gerechtigkeit in den Psalmen* (Roma 1952); H. CAZELLES, *A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A. Testament:* Rev.Bibl. 58 (1951) 169-188; N. JAEGER, *Il diritto nella Bibbia* (1960); M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* I (BAC, Madrid 1970); A. DESCAMPS, *Justicia,* en LÉON DUFOUR, *Voc. Teol. Bibl.* (Barcelona 1967) 400-406; H. HAAG-A. VAN DEN BORN, S. AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) 1053-1054; P. HEINISCH, *Teologia del V. Testamento* (Torino 1950) 92-98; V. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I (Salamanca [3]1975) 453ss; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I (Madrid 1975) 219ss; K. KRAMER, *Die Bedeutung der Sedâqâh bei Trito*

resulta difícil de definir, por lo cual sólo el contexto nos podrá dar el significado exacto.

El verbo hebreo *sedeq* o *sedaqât* indica primordialmente lo que se ajusta a una norma; pero encierra también matices como fidelidad a la comunidad, conformidad al orden y rectitud. En la Biblia se habla así de las balanzas "justas", medidas "justas", en el sentido de algo ajustado a una norma. Por eso el hombre que obra conforme a la ley divina es *saddîq*, justo, recto. En este sentido, el concepto de *sedaqâh* aparece asociado al concepto similar de *mishpât* (juicio).

La versión de los LXX traduce *sedaqâh* por *dikaoisyne (iustitia)* y *mishpât* por *crisis* (juicio).

Pero la justicia es frecuentemente el concepto que viene a definir la relación entre Dios y el pueblo (o el hombre) y de los hombres entre sí. Así, puede predicarse de Dios y del hombre. En el ámbito de las relaciones de Dios y de los hombres entre sí el concepto de justicia reviste una significación social, moral y religiosa. Como dice Nötscher, "puesto que también el derecho es cosa de Yahvé y ha de administrarse en dicha línea, y como la injusticia social es también injusticia religiosa, uno y otro campo son difíciles de separar, y resulta ociosa la cuestión de si la justicia fue originariamente un concepto jurídico profano o religioso"[2]. Recuerda García Cordero cómo, en una sociedad teocrática como la judía, lo jurídico y lo religioso están mezclados de tal modo que el derecho constituye en el Antiguo Testamento el fundamento de la concepción de Dios y, viceversa, el valor religioso atribuido a los conceptos jurídicos contribuye a imprimir carácter ético al derecho[3]. Por ello, continúa, no resulta fácil en cada momento determinar el matiz prevalente del término susodicho.

Esta relación jurídico-religiosa entre Dios y el hombre proviene, en último análisis, del pacto de la alianza, de modo que por él se exige de ambos contrayentes una conducta conforme a las cláusulas establecidas. En el pacto entre Israel y Yahvé, comenta Kuss[4], al pueblo se le exige un comporta-

Jesaia und bei Amos: Zeit.Alt.Wiss. 27 (1907) 77ss; R. NIELSEN, *Über den Begriff saddiq:* Studia theologica VI (1952-1953); F. NÖTSCHER, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten* (Münster 1915); ID., *Justicia,* en J. B. BAUER, *Diccionario...* 542-549; E. KAUTZSCH, *Die Derivate des Stammes tsdq im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (Tübingen 1881); A. DESCAMPS, *Justice:* Dic.Bibl.Suppl. IV 1417-1460.

[2] F. NÖTSCHER, *Justicia...* 543.

[3] M. GARCÍA CORDERO, o.c., 423.

[4] O. KUSS, *La lettera ai Romani* I (Brescia 1962) 166.

miento conforme a la ley de Yahvé, y por su lado Yahvé se compromete a intervenir en favor de Israel siempre que esté en peligro. Por ello la justicia de Yahvé consiste precisamente en socorrer a su pueblo[5].

El concepto de *sedaqât* es, por tanto, un concepto dinámico. H. Cremer lo ha definido como un concepto relacional que viene a significar la conducta que corresponde y está a la altura de los derechos contraídos en una relación[6]. M. Weber[7] señaló, por su parte, la importancia de la alianza para comprender el alcance de este concepto. En una palabra, *sedaqât* dice relación a los derechos y deberes resultantes de la relación concreta contraída entre Dios y el pueblo y en la comunidad misma.

Por tanto, de Dios y del hombre se dice que realizan la justicia, aunque en distinto sentido: el pueblo practica la justicia cuando cumple sus deberes con Dios, y el individuo cuando lleva una conducta digna de la vocación a la que ha sido llamado. Yahvé es justo en la medida en que, aparte de no cometer injusticias como los hombres, cumple las promesas de la alianza en favor de su pueblo. No destruye indistintamente a justos y pecadores, y muestra su gracia, su derecho y su justicia con su pueblo.

Yahvé, por lo tanto, está comprometido a guardar el derecho de Israel en cuanto protege la vida de su pueblo propiciándole victorias sobre sus enemigos; por eso, recuerda Eichrodt[8], los triunfos militares de Israel son demostraciones de la "justicia" de Dios *(sidqōt jhwh).*

Pero Dios es también valedor del derecho en cuanto garante de la ley en el seno mismo de Israel. El es la fuente de la ley y del derecho. Para el mundo hebreo, recuerda García Cordero[9], la voluntad divina es la única fuente del derecho, incluso del que llamamos natural. Por ello el israelita sabe que Dios se atiene a derecho; Dios no es una fuerza desatada e incontrolada, sino que está regulado por sus atributos de justicia y de salvación. Como dice Eichrodt, "el israelita está plenamente seguro de que la conducta divina se atendrá a sus principios jurídicos, que son los que rigen su vida"[10]. Por

[5] Ibid.

[6] H. Cremer, *Die paulinische Rechtfertigunslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen* (1899).

[7] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III. *Das antike Judentum* (1921).

[8] W. Eichrodt, o.c., 221.

[9] M. García Cordero, o.c., 244.

[10] W. Eichrodt, o.c., 222.

ello la convicción de Israel es que "Dios es justo" (Ex 20,5-6). "Sus obras son perfectas porque sus caminos son conformes a juicio; es fiel y no hay en él iniquidad; es justo y recto" (Dt 32,4).

En el juicio y la retribución, comenta Nötscher[11], la justicia de Dios se muestra como justicia vindicativa, que salva a los justos y destruye a los malvados con fuego (Lam 1,18). Yahvé es santo en cuanto que por la justicia destruye a los pecadores hasta dejar un resto purificado que vuelve o se convierte (Is 28,17). Se espera de su justicia la aplicación del principio de retribución: al justo le va bien y goza del fruto de sus acciones; al impío, en cambio, le va mal. En este sentido, Nötscher rechaza la opinión de Von Rad de que la justicia punitiva sea una contradicción[12] y la atribuye a un prejuicio protestante[13].

Ahora bien, esta justicia de Dios que implica la retribución y el castigo va más allá de éstos, puesto que se trata siempre de la acción de Dios comprometido en favor de su pueblo, y toma a partir del Deuteroisaías un matiz cada vez más salvador. La gracia, comenta Nötscher, pasa cada vez más a primer plano, aun cuando no desaparece enteramente el castigo, pues Yahvé usa de gracia y de misericordia sobre millares, pero no deja impune el pecado y la culpa (Ex 20,5ss; 34,6ss). En el Deuteroisaías y en los Salmos, sobre todo, justicia y gracia son conceptos intercambiables. En el Deuteroisaías aparece la justicia de Yahvé como obra salvadora en orden a restaurar el pueblo de la alianza por medio de la misericordia, la fidelidad y el auxilio divinos. La razón de este matiz preponderantemente salvífico está, como dice Eichrodt[14], en que se ha puesto de manifiesto el fallo radical del hombre, mientras que ha aparecido con nueva luz la continuidad de la conducta divina, su fiel respeto al plan fijado: "La preservación de la comunión se convierte así en justificación del impío: sólo el don de la justicia divina y no la obra humana puede crear una conducta verdaderamente ajustada a la alianza. Desde esta perspectiva, la misma relación de obligación legal queda convertida en una relación de gracia"[15].

[11] F. NÖTSCHER, o.c., 543.

[12] V. VON RAD, o.c., 461.

[13] Dice así F. Nötscher: "En esta concepción de que la justicia divina sólo es siempre el supremo beneficio o una potencia salvadora puede influir ya, consciente o inconscientemente, la idea protestante de la justificación" (o.c., 544).

[14] W. EICHRODT, o.c., 226.

[15] Ibid.

Leemos así en Isaías: "Yo hago acercarse mi justicia, no está lejos; mi salvación no tardará. Pondré mi salvación en Sión, mi prez será para Israel" (Is 46,13). "Alzad a los cielos vuestros ojos y contemplad la tierra abajo, pues los cielos como humareda se disiparán, y la tierra como un vestido se gastará, y sus moradores como el mosquito morirán. Pero mi salvación por siempre será, y mi justicia no tendrá fin" (Is 51,6). "Pero mi justicia por siempre será y mi salvación por generaciones y generaciones" (Is 51,8).

Yahvé es el que practica sobre la tierra gracia, derecho y justicia (Jer 9,23); él se desposa para siempre con Israel "según justicia" o "según el derecho, la bondad y la misericordia" (Os 2,21). El oprimido pide a Dios que le escuche: "Yahvé, escucha mi oración, presta oído a mis súplicas, por tu fidelidad respóndeme, por tu justicia; no entres en juicio con tu siervo, pues no es justo ante ti ningún viviente" (Sal 143,1-2). La justicia que aquí se invoca es la potencia salvadora de Dios. Yahvé ayuda al que acude a él: "Yahvé, el justo, ha cercenado las coyundas de los impíos" (Sal 129,4), de modo que cuando el salmista experimente el socorro de Yahvé, alabará su justicia (Sal 51,16).

En este sentido, justicia y fidelidad *(emet)*, gracia y salud *(shalom)* vienen a ser sinónimos (Sal 88,11; 89,15). Los LXX traducen con *dikaiosyne* el término de *hesed* (amor) (Gén 19,19; 20,13; 21,23; 32,10; Ex 15,13; 24,7; Prov 20,22; Is 63,7).

Esta justicia de Dios, que, como es natural, favorece de forma particular al pueblo de Israel, es sin embargo universal (Sal 9,5-9) y dura eternamente. Tiene un carácter escatológico en cuanto que se trata de la salvación que el propio Yahvé va a traer a su pueblo (Is 45,13; 51,5ss), se cifra en una nueva alianza que no se volverá a romper (Is 43,1; 54,10; 55,3; 56,1) y se concentrará en el futuro Mesías. La justicia, sin duda, pertenece a los atributos esenciales del Mesías (Is 9,6; 11,3-5; Jer 23,5). En su reino impera el derecho y la justicia (Is 32,1-20; 60,17). La nueva Sión es ciudad de justicia, en la que no se comete ya iniquidad contra Dios ni contra los hombres (Is 1,26; 11,9).

Pero esta justicia de Dios es concedida también a los hombres (Is 45,8; 61,11), que la reciben como salud y como capacidad para el propio obrar recto. En el período postexílico se acentúa cada vez más la justicia del hombre. Ya en Ez 18 se enfoca el problema de la justicia del hombre, pero éste es un aspecto que se acentúa cada vez más. El justo es el que cumple los mandamientos, el que es recto ante Dios.

Siendo la justicia un don de Dios, no deja de ser obra humana, ya que los profetas exigen el esfuerzo del hombre, se quejan de la falta de justicia humana y de que en la vida práctica reina la *se'āqā* en lugar de la *sedāqā* (violación del derecho en lugar de la aplicación del derecho: Is 5,7)[16].

El de *justo* no es un concepto jurídico, sino moral y religioso, que incluye también, desde luego, el ámbito civil. "Justo es, por tanto, el que toma respecto de Dios y de los hombres la actitud recta y conforme a ella vive y obra"[17]. En ese ideal de rectitud general entra de forma particular la fidelidad religiosa a la ley en todos sus aspectos, también la conducta debida a la administración de la justicia y de la práctica del auténtico espíritu social. Y se convierte así en obra meritoria (Dt 24,13).

Dice García Cordero en este sentido: "El término *saddîq* tiene un sentido amplio: justo en sentido estricto, en relación con una norma concreta de la ley divina; inocente en sentido moral y jurídico, benévolo y magnánimo, sabio que practica las virtudes cívicas y religiosas; es decir, el que practica las buenas obras, contrapuesto al "necio", que no se amolda a la regla de oro de la vida; el temeroso de Dios, como Noé, al que se le llama "justo" *(saddîq)* e íntegro *(tamin)* porque sigue los caminos del Señor"[18].

Ahora bien, esta justicia del hombre que practica la ley y es recto ante Dios por el don mismo de Dios se convierte en el judaísmo tardío en una justicia de las obras que transforma totalmente las relaciones entre Dios e Israel. Bajo el influjo del rabinismo, la justicia ya no es el don, la salvación de Dios conferida al hombre bajo la responsabilidad de éste, sino una simple declaración de justicia por parte de Dios, que sopesa las obras del hombre. Dios se muestra justo juez en cuanto que sopesa exactamente las obras de obediencia o de transgresión del hombre. Dios se limita así a tomar acta de la condición en la que se encuentra el hombre. En caso de que las obras buenas se muestren a la par de las malas, la escuela del rabino Hillel piensa que Dios se inclinaría por la salvación; posibilidad que negaba la escuela de Schammai.

En todo caso, se trata ya de la justicia de las obras, la justicia farisaica que hace depender la salvación exclusivamente del esfuerzo humano. A ello opondrá San Pablo la justicia de Dios que nos ha sido dada por medio de la reden-

[16] F. Nötscher, o.c., 546.

[17] Ibid.

[18] M. García Cordero, o.c., 246.

ción de Cristo y no en atención a nuestros méritos; justicia gratuita e inmerecida que el hombre no podía alcanzar con sus propias fuerzas; justicia que el hombre hace suya, pero que viene del don radical de la misericordia divina. San Pablo enlaza así con el concepto de justicia más genuino del Antiguo Testamento y lo presenta como justicia de Dios que nos ha conferido gratuitamente en virtud de la redención de Cristo. Cristo es nuestra justicia, Cristo es nuestra salvación.

II. JUSTICIA Y JUSTIFICACION EN EL NUEVO TESTAMENTO[19]

Fuera de Pablo, el término de justicia en el Nuevo Testamento no es muy frecuente. En dependencia del Antiguo Testamento, justicia significa la rectitud religiosa y moral del

[19] O. KUSS, *Lettera ai Romani* I-II (Brescia 1962-1969); P. BLÄSER, *Justification,* en J. B. BAUER, *Diccionario*... 599-566; A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Louvain 1950); S. LYONNET, *De "iustitia Dei" in Epistola ad romanos:* Verb.Dom. 25 (1947) 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-263; ID., *Notes sur l'exégèse de l'Épître aux romains:* Bibl. 38 (1957) 40-61; E. TOBAC, *Le problème de la justification dans St. Paul* (Louvain ²1941); S. VITALINI, *La nozione d'accoglienza nel N. Testamento* (Freiburg 1963); B. E. BOISMARD, *Conversion et vie nouvelle dans St. Paul:* Lum.Vie 47 (1960) 71-94; J. DUPONT, *La conversion dans les Actes des Apôtres:* Lum.Vie 47 (1960) 48-70; S. LYONNET, *Gratuité de la justification et gratuité du salut:* Studiorum paulinorum Congressus internationalis cattolicus I (Roma 1963) 95-110; ID., *La historia de la salvación en la carta a los Romanos;* ID., *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1967); M. F. LACAN, *Conversion et royaume dans les évangiles synoptiques:* Lum.Vie 47 (1960) 25-47; J. LEAL, *La alegoría de la vid y la necesidad de la gracia:* Est.Ecl. 26 (1952) 5-38; W. GRUNDMANN, *Die Übermacht der Gnade:* Novum Testamentum 2 (1957) 50-72; A. DESCAMPS, *Justice et justification:* Dict.Bibl.Suppl. 4 (1949) 1460-1510; J. M. BOVER, *La justification en Rom 5,16-19:* Est.Ecl. 19 (1945) 355-380; Z. ALSZEGHY, *Nova creatura. La nozione della grazia nei commentari di S. Paolo* (Roma 1956); E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1982); A. VIARD, *Le salut par la foi dans l'épître aux Hébreux:* Aug. 58 (1981) 115-136; M. J. LAGRANGE, *Saint Paul. Épître aux Romains* (Paris ³1922); J. PIPER, *The Rightousness of God in Romans 3,1-8:* Theol.Zeit. 36 (1980) 13-16; A. KIRSCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im N. Testament* (Freiburg 1964); J. GUILLET, *Temas bíblicos* (Madrid 1964); C. M. PERELLA, *De iustificatione secundum epistolam ad hebreos:* Bibl. 14 (1933) 1-21; 150-164; C. HAUFE, *Die sittliche Rechtfertigunslehre bei Paulus* (Halle 1957); A. H. DIRKSEN, *The N. Testament Concept of Metanoia* (Washington 1932); K. KERTELGE, *Rechtfertigung nach Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigunsbegriffs* (Münster 1967); ID., *Zur Deutung des Rechtfertigunsbegriffs im Galaterbrief:* Bibl.Zeit. 12 (1968) 211-212; P. STUHLMACHER, *Gottes Gerechtigkeit bei Paulus* (Göttingen 1965).

hombre. La norma por la que se rige esta actitud es la voluntad de Dios. Lucas, hablando de Zacarías e Isabel, los llama "justos ante Dios", diciendo de ellos que "caminaban sin tacha en todos los mandamientos y preceptos del Señor" (Lc 1,6). Esto es lo que significa el "camino de justicia": la vida conforme a los mandamientos del Señor: Mt 21,32; 2 Pe 2,21.

Al igual que en el Antiguo Testamento, el concepto de *justo* tiene un sentido moral y religioso, pues lo vemos por sus equivalentes: santo y justo (Act 3,14); justo y temeroso de Dios (Lc 2,25). El término de justicia tiene también el sentido amplio: "servir a Dios en santidad y justicia" (Lc 1,17). La justicia va unida al reino: "buscad primero el reino de Dios y su justicia" (Mt 6,33), en el sentido de la salvación de Dios, que nos otorga gratuitamente como don y que el hombre hace suya con su cooperación activa, teniendo en cuenta que la justicia de Cristo es más perfecta que la de los escribas y fariseos (Mt 5,20).

La justicia es, pues, un don que el hombre no puede conquistar con sus propias fuerzas, pero un don que significa dejar la añadidura y que exige una fe, una perfección de intención y una limpieza de corazón, tal como la expresan las bienaventuranzas. Es la santidad del reino, que ahora ya le es posible al hombre mediante el don de la gracia de Cristo.

Justicia y justificación en San Pablo

Imprescindible para comprender la postura de Pablo es tener en cuenta la posición judaica, con la que polemiza.

Los términos de justicia y justificación aparecen fundamentalmente en las cartas a los Romanos y los Gálatas, que son las cartas en las que polemiza con la doctrina judaica de la salvación, en concreto con la doctrina farisaica. El sistema farisaico de la salvación se funda, como sabemos, en la convicción de que el hombre es capaz por sí mismo de cumplir la ley. La justicia es algo que el hombre adquiere por sus propias fuerzas.

a) *El sistema farisaico*

Los fariseos eran de una moral ejemplar y gozaban de una gran reputación en el pueblo. En cuanto al cumplimiento de la ley, eran sobre todo detallistas en las prescripciones de pureza y en la obligación de los diezmos. Las prescripciones de pureza eran, sobre todo, lavatorio de las manos y los pies, que realizaban para poseer la pureza cultual (pureza que se

perdía en contacto con ciertas especies de animales, con la sangre, un difunto, con el flujo corporal...). Para rezar era preciso tener las manos limpias, y lavaban vasos y bandejas con una frecuencia inusitada. Ayunaban dos veces por semana, cuando los judíos sólo tenían la obligación del ayuno en la fiesta de Yom Kippur. Practicaban la limosna, la puntual observancia de las tres horas de oración al día. Tenían más de 600 preceptos, que cumplían escrupulosamente, 39 de los cuales eran otros tantos trabajos prohibidos en sábado.

Eran intransigentes no sólo con la mentalidad helenizante que se había extendido, sino con los amhaares (pueblo de la tierra), ignorantes de la ley e incapaces de cumplirla.

El enfrentamiento que surge entre Jesús y los fariseos proviene del hecho de que Jesús aporta una nueva idea de Dios que rompe todos los esquemas de éstos. El fariseo pretende asegurar la salvación a base de riguroso cumplimiento de la ley, tanto escrita (Torah) como de la por ellos mismos ampliada en tradiciones orales *(halaká)*. Cumplida la ley hasta extremos idolátricos, se sienten, en consecuencia, con derechos delante de Dios y no pueden soportar el contacto con los publicanos y los amhaares, incapaces de la pureza ritual que ellos practican. Esta mentalidad y esta peculiar teología del mérito les va a hacer chocar con la actitud de Jesús, el cual presenta un Dios que ama y se vuelca sobre los pequeños, que, aun carentes de méritos, son capaces de abrirse a la misericordia del Padre.

En consecuencia, para un fariseo la justificación por parte de Dios es un acto declarativo, aquel acto que, teniendo en cuenta la proporción de obras buenas o malas que hay en una determinada persona, declara al hombre digno o indigno de la salvación (recordemos lo dicho a propósito de la escuela de Schammai e Hillel: en caso de igualdad entre obras buenas y malas, el segundo de ellos dice entonces que es la misericordia divina la que decide, mientras que el primero niega la actuación de la misericordia divina en ese caso). Justificación es, por tanto, un acto externo de reconocimiento de una realidad previa. El hombre no se hace justo por la justificación ni la justicia surge propiamente de este acto de reconocimiento ni consiste en él, sino que la justificación es el reconocimiento de una justicia previamente dada y ya existente. La doctrina judía de la justificación, dice Bläser[20], podría formularse en esta tesis: el justo es declarado justo por Dios. Con ello queda también dicho que la justificación no es gra-

[20] P. BLÄSER, o.c., 558-559.

cia, sino *mérito absoluto* del hombre, algo que Dios le debe al hombre y a lo que el hombre tiene derecho estricto.

Pues bien, la tesis de Pablo sobre la justificación es la antítesis de la concepción tardojudaica. Pablo estará de acuerdo con la concepción judía en que sólo los cumplidores de la ley son justificados en el último juicio: "Pues cuantos sin ley pecaron, sin ley también perecerán; y cuantos pecaron bajo la ley, por la ley serán juzgados; que no son justos delante de Dios los que oyen la ley, sino los que la cumplen: ésos serán justificados" (Rom 2,12-13). El término justificación tiene aquí, como reconoce Bläser[21], la misma significación que el término judío: declarar justo, reconocer como justo.

Pero, junto a esta justificación final como juicio, Pablo presenta una novedad: habla de una justificación que tiene lugar ya aquí, que es don absoluto de Dios y que el hombre no puede alcanzar con sus propias fuerzas. Esta justificación se adquiere en virtud de la redención de Cristo, y el hombre se la apropia por la fe. Se trata, pues, de una justificación que crea la justicia. Ser justificado es alcanzar de hecho la justicia por el don magnánimo de Dios. Veamos estas ideas en San Pablo a través de los textos.

b) *Los textos paulinos*

—*Rom 1,16-17:* "Pues no me avergüenzo del evangelio, que es la fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree: del judío primeramente y también del griego. Porque en él se revela la justicia de Dios, de fe en fe, como dice la Escritura: el justo vivirá de la fe".

El versículo 17, que habla de la justicia de Dios que el hombre hace suya por la fe, es una especie de anticipación resumen de la tesis de toda la carta a los Romanos, como dice Kuss[22]. Por ello tiene una importancia decisiva.

El evangelio, que es fuerza de Dios, lo entiende Pablo no en el sentido de simple mensaje, sino como el acontecimiento definitivo que supone para el hombre la destrucción de la condenación y la amistad con Dios[23]. Es la revelación del acontecimiento escatológico de la salvación que empieza a ser realidad en el presente[24]. Es la salvación que ha esperado la humanidad y que se ha realizado mediante Cristo. Esta salvación es ofrecida a todo el que cree, al

[21] Ibid., 559.
[22] O. KUSS, *La lettera ai Romani* I (Brescia 1962) 36.
[23] J. HUBY, *La lettera ai Romani* 59.
[24] O. KUSS, o.c., 34.

hebreo en primer lugar y al griego (pagano). Antes el hebreo se vanagloriaba de la ley y el griego de su sabiduría, pero ambos tienen necesidad de creer, de convertirse mediante la fe en una salvación que viene de Cristo y que el evangelio anuncia.

Si el evangelio es una fuerza divina que causa la salvación, lo es porque en él se revela la justicia de Dios (v.17). Esta justicia de Dios, como atributo divino, es justicia que exige la reprobación del pecado, pero sobre todo la justicia se muestra en la fidelidad de Dios a la alianza y a la promesa de salvación que contenía. "La justicia de Dios está estrechamente asociada a su fidelidad a sus promesas, a la voluntad misericordiosa de salvar a su pueblo"[25], que se podría describir como "la actividad justa y misericordiosa de Dios en la obra de salvación del mundo"[26]. Como dice Schlier, "se trata de aquella justicia de Dios de la que se habla en el Antiguo Testamento, como actitud que funda y determina la fidelidad de Yahvé al pacto con el pueblo... Y puesto que la justicia de Dios significa esta fidelidad al pacto, que se expresa en acciones de justicia en favor de Israel, *sedeq* ("justicia") es frecuente y característicamente sinónimo de *jeosa,* que significa "salvación". Esta salvación ha tenido un punto culminante y definitivo en Cristo, el cual es el evento escatológico de la fidelidad de Dios"[27].

Este sentido salvífico del concepto de justicia se ve con claridad si se tiene en cuenta que en el versículo 18 se habla de la cólera de Dios que se manifiesta contra toda impiedad. Esta cólera de Dios que castiga está en contraste con la actividad divina que salva. Dice Kuss en este sentido: "Así como la potencia de la ira de Dios trae consigo desgracias y aniquila, así la potencia de la justicia aporta la salvación, la salud definitiva y la vida eterna"[28]. Bläser recuerda por su parte que la contraposición de la justicia a la ira de Dios muestra claramente que, con la expresión justicia de Dios, Pablo significa la justicia salvadora de Dios, la gracia de Dios, su misericordia y amor. Pablo para ello ha tomado el vocabulario ya prefigurado en el Antiguo Testamento, sobre todo en los profetas y salmos[29].

La idea de la justicia de Dios corresponde, pues, a la idea

[25] J. HUBY, o.c., 62.
[26] Ibid., 63.
[27] H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paulina* (Brescia 1985) 136.
[28] O. KUSS, o.c., 36.
[29] P. BLÄSSER, o.c., 553.

veterotestamentaria de la acción salvadora de Dios ahora concretada en Cristo.

Ahora bien, la justicia de Dios llega al hombre para justificarlo, para que, acogiéndola con la fe, sea justo haciéndose partícipe de la justicia divina. Esta justicia humana no será distinta de la divina, sino una participación en ella, puesto que en el hombre es un don de Dios[30]. Es una justicia que, viniendo de Dios, afecta al hombre. Como dice Ladaria, "no tiene sentido hablar de la justicia como propiedad o modo de actuar de Dios si ello no afecta al hombre, y a la inversa, no puede tener el hombre ninguna justicia si no es como don de Dios"[31].

La justicia llega al hombre por medio de la fe. Su eficacia se apoya sobre la fe y tiende a la fe: «ex fide in fidem», de fe en fe.

Muchas han sido las interpretaciones que se han dado en este "de fe en fe" desde aquella de Orígenes que quería ver en dicha expresión la necesidad de pasar de la fe de Israel a la fe del nuevo pueblo[32]; pero, según Huby, habría que entenderlo en el sentido de que la justicia de Dios obra en el hombre para transformarlo de pecador en justo, partiendo de una fe inicial y tendiendo a la dilatación de una fe más perfecta[33]. Así lo entiende también Kuss[34].

El Apóstol confirma lo que ha dicho sobre la necesidad de la fe para participar en la justicia de Dios que se manifiesta en Cristo apelando a un texto del profeta Habacuc (2,4): el justo vivirá de la fe. El momento en el que el justo puede vivir de la fe ha llegado ya[35]. Esta fe no es simplemente el asentimiento a una verdad, sino un compromiso de todo el hombre: conocimiento y homenaje de obediencia.

De este modo, San Pablo con este texto ha anunciado ya una tesis: el evangelio, es decir, la realidad que él predica,

[30] Dice Huby a este respecto: "Esta justicia en el hombre no es una justicia puramente humana, es una justicia de Dios participada; pero el que dice participación dice esencialmente relación con Dios, fuente de la rectitud moral, de modo que nuestra justicia, aun siendo distinta de la justicia divina, no puede, sin embargo, serle añadida como dos cosas de una misma serie. Puesto que es en el hombre un don de Dios, merece ser atribuida más al que da que al que recibe. La justicia de Dios es propiamente el bien de Dios, en el cual el hombre no puede ser introducido sino mediante la gracia" (J. HUBY, o.c., 64).

[31] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983) 316.

[32] PG 14,861.

[33] J. HUBY, o.c., 68.

[34] O. KUSS, o.c., 38.

[35] K. KERTELGE, *Rechtfertigung bei Paulus*... 95.

Cristo Jesús, Hijo de Dios hecho hombre, muerto en cruz, resucitado y glorificado, es poder de salvación para los que creen. El es la manifestación de la justicia de Dios que hace vivir a los que participan en ella[36].

—*Rom 3,5:* "Pero si nuestra injusticia realza la justicia de Dios, ¿qué diremos? ¿Será acaso injusto Dios al descargar su cólera?"

La justicia de Dios se contrapone a nuestra injusticia. A Dios corresponde la fidelidad, la justicia, la veracidad; al hombre la infidelidad, el engaño, la injusticia. Es nuestra injusticia la que realza la justicia de Dios. Todos han pecado, judíos y griegos (Rom 3,10), de modo que la salvación viene sólo de la fe en Cristo, de la justicia que se nos comunica por él.

—*Rom 3,21-31:* "Pero ahora, independientemente de la ley, la justicia de Dios se ha manifestado, atestiguada por la ley y los profetas, justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen (pues no hay diferencia alguna: todos pecaron y están privados de la gloria de Dios) y son justificados por el don de su gracia en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús, a quien Dios exhibió como instrumento de propiciación por su propia sangre, mediante la fe, para mostrar su justicia, pasando por alto los pecados cometidos anteriormente en el tiempo de la paciencia de Dios en orden a mostrar su justicia en el tiempo presente, para ser él justo y justificador del que cree en Jesús.

¿Dónde está, entonces, el derecho a gloriarse? Queda eliminado. ¿Por qué ley? ¿Por la de las obras? No. Por la ley de la fe. Porque pensamos que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley. ¿Acaso Dios lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles, porque no hay más que un solo Dios, que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos en virtud de la fe. Entonces, ¿por la fe privamos a la ley de su favor? ¡De ningún modo! Más bien la afirmamos".

Como dice Bläser[37], éste es el texto clave de Romanos, en el que se formula la tesis más importante: *la salvación por la fe en el acontecimiento de Cristo.*

Hasta este momento, Pablo ha presentado, por medio de la antítesis, la situación del hombre, de todo hombre, sin Cristo. Es una situación de pecado que pide la intervención

[36] J. HUBY, o.c., 70.
[37] P. BLÄSER, o.c., 550.

de la ira de Dios. Ahora demuestra Pablo que con la venida de Cristo ha comenzado una nueva etapa en la historia humana: la etapa de la justicia de Dios, de la salvación por medio de Cristo.

La perícopa comienza con un "ahora" que tiene sentido escatológico más que lógico: el *ahora* es el comienzo de la era escatológica. La etapa de la ira cede el paso a la etapa de la justicia[38]. Supone la superación de la etapa de la ley, una ley que se mostraba impotente para salvar al hombre. La justicia de Dios se ha manifestado independientemente de la ley, en el sentido de que la ley mosaica nada tiene que ver con esta manifestación de la justicia de Dios, si bien la ley y los profetas daban testimonio de la justicia otorgada por Cristo.

Esta justicia de Dios que se manifiesta es la justicia de la que ya ha hablado en Rom 1,17. Es la acción salvadora y escatológica de Dios en Cristo, la acción salvífica de Dios en la persona y en la obra de Cristo. Es una justicia que llega al hombre y lo justifica por medio de la fe en Cristo Jesús, de modo que la fe es el principio necesario de salvación para todos, judíos y gentiles, puesto que todos han pecado y están privados de la gloria de Dios. En efecto, Cristo es la manifestación concreta de la gloria de Dios, y el hombre se apropia los efectos de esta justicia mediante la fe. Hay, por lo tanto, una situación objetiva nueva en cuanto a la salvación: la manifestación de la salvación de Dios en Cristo. Cristo es el único camino de la salvación, y por ello la fe en él, como adhesión a su persona, es el único camino de salvación.

Esta nueva situación objetiva es contraria a la anterior, a la situación de pecado que privaba a los hombres de la gloria de Dios. Gloria de Dios, comenta Huby, es la perfección divina a la que el hombre está llamado a participar. Es la irradiación de su majestad, el esplendor de su belleza, el peso de su bondad que se comunica a los que le reciben[39].

La justicia de Dios, que se ha revelado en Cristo y que el hombre se apropia por la fe, tiene como consecuencia la justificación del mismo hombre. Se trata, por lo tanto, de una justificación gratuita, no debida a las obras del hombre, sino a la redención realizada por Cristo. Es una justicia que se confiere al hombre por la bondad absolutamente gratuita de Dios en virtud de la redención de Cristo Jesús.

Esta redención de Cristo ha tenido lugar, pues Dios lo ha

[38] J. A. FITZMYER, en *Comentario bíblico de S. Jerónimo* IV/II (Madrid 1972) 125.

[39] J. HUBY, o.c., 138; J. A. FITZMYER, o.c., 126.

expuesto delante de nuestros ojos como instrumento de propiciación. El término *hylasterion* puede ser entendido como sustantivo neutro, denotando "un medio de expiación". En los LXX el término designa habitualmente la cubierta de oro del arca de la alianza, el propiciatorio, lugar privilegiado de la presencia de Dios sobre el que se asperjaba la sangre el día de la expiación (Yom Kippur) (Lev 16,11-17). Por ello es posible pensar, comenta Fitzmyer, que Pablo quiere dar a entender que Cristo crucificado se convirtió en propiciatorio de la nueva economía, en el medio para expiar los pecados que apartaban a los hombres de Dios[40]. Kuss advierte asimismo que se puede pensar que Pablo quiere decir que Cristo es la verdadera expiación, el cumplimiento y la perfección de la expiación veterotestamentaria. La carta a los Hebreos considera a Cristo celeste como sacerdote y como víctima (Heb 9,11-14).

Sin embargo, hoy en día la mayoría de los intérpretes apuestan por un sentido más amplio del término griego de *hylasterion,* que vendría a significar medio de expiación y expiación a la vez[41]. En cualquier caso, la idea es ésta: Dios Padre nos ha concedido su justicia salvadora mediante la redención expiatoria de Cristo[42], "pasando por alto los pecados cometidos en el tiempo de la paciencia de Dios" (Rom 3,25). Es una frase difícil, que ha dado lugar a diferentes interpretaciones. El término de *paresis* lo entendieron los antiguos en el sentido de remisión: Dios habría perdonado los pecados cometidos anteriormente en atención al gran día de la expiación realizada por Cristo. Huby entiende el tiempo de la paciencia de Dios en el sentido de que Dios soportaba los pecados de los hombres sin exigir una reparación digna de él. Sólo había una que pudiera satisfacer esta condición: el sacrificio de Cristo, que se ofrece por nuestros pecados[43].

[40] J. A. FITZMYER, o.c., 128.

[41] Cf. O. KUSS, o.c., 211.

[42] Anota Schlier en este sentido: "Su morir como expiación e instrumento de expiación demuestra la justicia de Dios en el pasado y en el presente. En la muerte de Jesús los pecados de los hombres son llevados a la muerte y por ello expiados. Los pecados no son olvidados por Dios, no son ignorados, no son reputados por poco, no son despreciados; más bien su peso ha sido aniquilado en la muerte expiatoria de Cristo Jesús. Dios no ha sustraído a los pecados su poder mortal; con ello habría aniquilado también su propia justicia. Los pecados han matado, pero Dios en su Hijo ha tomado sobre sí la muerte de los pecados, y así, en el amor, ha cumplido y manifestado la propia justicia" (H. SCHLIER, o.c., 136-137).

[43] J. HUBY, o.c., 142.

Ahora precisamente estamos en la época de la manifestación de la justicia de Dios. Dios ha obtenido una reparación digna de él con la efusión de la sangre de Cristo, de modo que da su justicia a todo aquel que crea en su Hijo.

Esta exigencia de reparación no puede ser entendida, de todos modos, bajo los límites de una justicia humana, porque es Dios mismo el que por iniciativa propia nos da a su Hijo como medio de reparación. El ha dado el primer paso ofreciéndonos a su Hijo. Pero Dios nos hace comprender que el pecado era y es una ofensa que le afecta personalmente y que el Hijo repara ganándonos definitivamente su amor y su complacencia[44]. El Padre ha quedado complacido en su Hijo en la medida en que éste ha correspondido a su amor incorrespondido por los hombres, de modo que ahora en Cristo tenemos garantizado el amor definitivo del Padre.

Los versículos últimos (Rom 3,27-31) vuelven a insistir sobre las mismas ideas: el hombre no puede presumir de realizar su propia salvación. Los judíos podían enorgullecerse de observar la ley, pero Pablo excluye una justicia de las obras y sólo admite una justicia de la fe. La justicia, por lo tanto, dice Fitzmyer, no se alcanza, sino que se recibe[45]. El hombre no puede presumir porque su rectitud ante Dios no es el resultado de su esfuerzo. El versículo 30 ("porque no hay más que un solo Dios que justificará a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos por medio de la fe") insiste en la universalidad de la justificación de la fe, y justamente así es como Dios es Dios de todos, judíos y griegos, en cuanto que a todos les ofrece el mismo medio de salvación. El principio de la salvación es el mismo para todos: la fe en Cristo, independientemente de la ley mosaica. Si el hombre se justificara por la ley mosaica, Dios sería sólo el Dios de los judíos.

—*Rom 10,3-4:* "Pues desconociendo la justicia de Dios y empeñándose en establecer la suya propia no se sometieron a la justicia de Dios. Porque el fin de la ley es Cristo para justificación de todo creyente".

Se trata en este texto de la salvación de Israel. Los judíos piensan en establecer su propia justicia mediante las obras de la ley, pero este intento se reveló vano e inútil. Pues bien, la justificación no es un bien que se ha de conquistar, sino una gracia que se consigue por la fe en Cristo. Es lo que afirma el texto de Flp 3,9: "Tengo todo por basura para ganar a

[44] Cf. J. GALOT, *Gesù liberatore* (Firenze 1978) 247ss.

[45] J. A. FITZMYER, o.c., 129.

Cristo y ser hallado en él no con la justicia mía, la que viene de la ley, sino la que viene de la fe en Cristo, la justicia que viene de Dios fundada en la fe".

Es la justicia que se nos da como don en virtud de la redención de Cristo: "A quien no conoció pecado, le hizo pecado por nosotros para que viniéramos a ser justicia de Dios en él" (2 Cor 5,21). Jesús, que no conoció pecado, es hecho pecado, es decir, asume todas las consecuencias del pecado, sufrimiento y muerte, para que su justicia venga a ser realidad en nosotros.

c) *Síntesis del pensamiento de Pablo*

Hecha la exposición de los textos fundamentales de San Pablo, tratemos ahora de dar una síntesis de la justificación que tenga cuenta de todos los elementos de su teología.

1) Para entender a San Pablo es preciso caer en la cuenta de que toda su doctrina se dirige contra la actitud farisaica, que pretende que el hombre se justifica a sí mismo por sus propios méritos e independientemente de la gracia de Dios. Creen que el hombre tiene una capacidad absoluta para cumplir la ley. San Pablo, en la carta a los Romanos, pinta el panorama de pecado que reina tanto en el mundo judío como en el pagano. En un caso, los judíos han tenido la ley mosaica, en el otro, los paganos, la ley de la conciencia; pero todos han terminado en el pecado (Rom 3,10).

El hombre, con sus propias fuerzas, no puede cumplir todas las exigencias de la ley, incluso la ley natural, y quitar siempre el pecado. San Pablo habla de la ley mosaica, que encuentra su expresión concreta en el precepto *(entolé)* y de la que cita el precepto de "no codiciarás" (Ex 20,7); pero, como dice Lyonnet, lo hace en cuanto que realiza el concepto de ley, no en cuanto mosaica[46]. Se refiere San Pablo a la obligación moral; tampoco los paganos, que tienen la ley de la conciencia, han cumplido sus exigencias.

Esta es la tragedia del hombre sin Cristo: la ley le marca el camino a seguir, pero no le da la fuerza para seguirlo. El hombre, sólo con la ley, termina en la impotencia y la exasperación. Ello en virtud de que existe en el corazón del hombre una ley de pecado *(hamartía)* que lo esclaviza y lo conduce a cometer pecados personales.

Pablo ha comprendido que la justificación nace de la muerte expiatoria de Cristo como revelación del obrar salu-

[46] E. LYONNET, *Libertad y ley nueva* (Salamanca ²1967) 54.

dable de Dios, por lo que juzga como situación de perdición la situación del hombre sin Cristo. Ningún hombre, comenta Bläser[47], es capaz de vencer el pecado y de ser justo delante de Dios; de modo que no tiene otra alternativa que la gracia justificante de Dios que en Cristo se ha hecho una realidad objetiva (Rom 4,25). Como dice Kuss[48], la obra de Dios por medio de Jesucristo es el único fundamento objetivo de la salvación de los hombres; de este dato de hecho deduce Pablo la inutilidad de la justicia judaica basada en las obras de la ley.

2) En este contexto, la ley, que es buena de suyo (Rom 7,13), ha contribuido a empeorar la situación, en cuanto que ha sido una aliada del pecado, pues no sólo no procura la fuerza para evitarlo, sino que lo convierte en una transgresión formal. Con ella el pecado se manifiesta en toda su responsabilidad y gravedad. En este sentido es como hay que entender lo que dice San Pablo cuando afirma que el pecado, en el tiempo que va de Adán a Moisés, no se imputaba (Rom 5,13). El pecado es siempre pecado, sin duda; pero cuando no había ley no era una transgresión formal y sancionable, como lo fue el pecado de Adán. La ley, por lo tanto, agrava la situación.

3) La ley es el pedagogo hasta Cristo no sólo en el sentido de que mientras no vino la justicia por la fe estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley (Gál 2,21-24), sino también en el sentido de que, al conducirme a la impotencia, me hace sentir la necesidad de Cristo (Rom 7,24). Si se nos hubiese otorgado una ley capaz de vivificar, la justicia vendría realmente de la ley; pero la ley nos ha hecho conscientes de nuestra impotencia.

4) El hombre sólo puede alcanzar la justificación por el don de Cristo. Sólo en Cristo encuentra el hombre la fuerza y la capacidad de dominar totalmente el pecado. Y si la salvación viene de Cristo, la actitud del hombre no puede ser otra que la de la fe, en cuanto acogida de la misma salvación, y no la confianza en las obras humanas, que para San Pablo no son otra cosa que un intento de autojustificación. Por eso Pablo habla de la justicia por la fe (Rom 1,17; 3,32; 4,11-13; 9,30; 10,6; Flp 3,9).

Lo que hace San Pablo es contraponer el régimen de la ley (pretender cumplir la ley sólo con las propias fuerzas) y el régimen de la fe (aceptar que el hombre sólo puede cum-

[47] O.c., 563.
[48] O. Kuss, o.c., 171.

plir todas las exigencias de la ley con la gracia de Cristo). Sin Cristo, el hombre termina en el pecado[49].

Pablo recuerda en este sentido, en Rom 4, que la fe le fue computada a Abraham como justicia. Abraham quedó justificado no por sus obras, sino por su fe, y por ello es padre de todos los creyentes[50].

Por la fe, pues, se acepta la justicia de Dios, se elimina la autocomplacencia para recibir el don salvador de Dios. La fe es, por lo tanto, el medio que coloca al hombre en la vía justa de la salvación. La fe equivale al reconocimiento de que la salvación es gracia de Cristo y no obra del hombre. Justificarse por la fe no quiere decir otra cosa sino que la salvación es don de Dios (que se acepta por la fe), aunque no quiere decir ni mucho menos que excluya la exigencia de la ley. Al contrario, es el don de Dios el que hace posible el cumplimiento de la ley.

5) Esta fe es naturalmente un don de Dios, pero es al mismo tiempo, indudablemente, un acto del hombre, un acto personal y responsable que supone la libertad y la cooperación del hombre con el don de la gracia; de otro modo no habría culpa en el rechazo consciente de Cristo (cf. Gál 5,7). El presupuesto luterano de una fe meramente pasiva en razón de la corrupción total del hombre por el pecado original es un presupuesto ajeno a San Pablo, sostiene Kuss[51].

Se trata, por lo tanto, de una fe activa, de una fe que actúa, de una fe que va unida a la caridad y que tiene también implicaciones éticas y morales[52]. El justificado es aquel que vive a partir de la fe y, en consecuencia, toda su existencia está orientada a Cristo y renovada por él. La fe misma constituye un modo de obediencia a Dios (Rom 1,5) e inclina a obrar de acuerdo con ella (2 Tes 1,11). Es la fe que obra por la caridad (Gál 5,6), la fe que lleva a la acción según la ley de la caridad (Gál 5,13-14). La fe no es sólo confesión o confianza. Si ha de ser auténtica, ha de traducirse en una acción guiada por la caridad (cf. 1 Cor 13,1-13). La fe es una

[49] E. SCHILLEBEECKX, o.c., 147-148.

[50] Ibid., 137ss.

[51] O. KUSS, o.c., 183.

[52] Lo mismo viene a decir Capdevila sobre la fe en San Juan, la fe que da la vida eterna: "La idea de una fe muerta, sin obras, cerrada a la caridad, no es familiar al pensamiento de San Juan. Cuando San Juan habla de la fe, habla de ordinario de la fe viva, informada por la caridad. La fe en San Juan no es sólo aceptar que Jesucristo es el Hijo de Dios; la fe joanea incluye además vivir estrechamente unido a Jesucristo y, por él, al Padre en el Espíritu Santo" (V. M. CAPDEVILA, *Liberación y divinización del hombre* [Salamanca 1984] 66).

fe activa que ha de informar la nueva vida ética del hombre. Lo mismo que la justicia, la fe tiene una implicación moral, de perfección moral y ética. San Pablo habla de "obediencia para la justicia" (Rom 6,16), del "fruto de la justicia" (Rom 6,13; 2 Cor 6,7) y de "la coraza de la justicia" (Ef 4,24) con evidente sentido moral. Por ello la fe tiene también las mismas implicaciones morales.

6) Si la ley como principio de salvación es eliminada por Pablo (la ley no me salva, porque no tengo capacidad de cumplirla en todas sus exigencias), Pablo la mantiene como guía y criterio de conducta y coloca su cumplimiento como condición de la salvación. Ahora, en Cristo, en su gracia, tenemos el principio que hace posible el cumplimiento de la ley (Rom 8,1-13); cumplimiento que no es indiferente para la salvación. Advierte Pablo: "Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios" (1 Cor 6,9-10). San Pablo sabe distinguir las obras del Espíritu de las obras de la carne (fornicación, libertinaje, etc.: Gál 5,19-20). San Pablo no quita, por lo tanto, el valor de la ley, sino que, como él dice, más bien lo afianza (Rom 3,31) en el sentido de que el nuevo régimen de la fe es el que permite a la ley alcanzar el fin que se proponía: la santidad y la justicia del hombre.

La exigencia moral no queda, pues, eliminada. Lo de menos es que tales códigos tengan en San Pablo alguna influencia estoica; lo decisivo es que hay preceptos que deciden sobre la salvación del hombre. La Iglesia ha ido aceptando el código del decálogo, que, por otro lado, es una ratificación de la ley natural[53].

Para Pablo, por lo tanto, el nuevo régimen de la fe no elimina la existencia de la ley para la salvación, sino que hace posible el cumplimiento de la misma; por ello es el punto de partida de la justificación y la clave de la misma. Dice así Ladaria: "La contraposición entre la fe y las obras tiene sólo el sentido de eliminar la autocomplacencia en lo que uno hace, la creencia de que con esto podemos invocar un derecho ante Dios. Pero en ningún modo puede pensarse que Pablo considera indiferente o de ningún valor en relación con la salvación la conducta del hombre. En sus escritos se demuestra claramente lo contrario. Nuestras buenas obras desde

[53] E. SCHILLEBEECKX, o.c., 143.

el punto de vista cristiano son también don de Dios, manifestación de su presencia en nosotros"[54].

Schlier comenta que la ley no ha sido suprimida en el sentido de que su contenido haya sido eliminado, sino en el sentido de que la ley no ha conseguido su objetivo. Ahora, en cambio, con la gracia se da la posibilidad de cumplir la ley[55]. La ley en el sentido didáctico no pierde la función de orientar al amor. Como dice Lyonnet, «la ley escrita, exterior, norma objetiva de conducta moral, ayudará a su conciencia, fácilmente ofuscada por las pasiones, a discernir sin equivocación posible las "obras de la carne" de los "frutos del Espíritu"»[56].

Por ello podemos decir que la carta de *Santiago*, que enseña que de nada sirve la fe si no va acompañada de las obras (Sant 2,14-26), no constituye una oposición con la doctrina de San Pablo. Pablo habla como teólogo, y en polémica con el judaísmo tenía que resaltar la necesidad indeclinable de la gracia para la justificación. A Santiago, en cambio, comenta Bläser[57], le interesa la práctica de la vida cristiana, que para él tiene su manifestación suprema en el mandato del amor al prójimo. El habla de la vida moral del ya justificado y no toca la problemática paulina de la autojustificación por las propias obras. Asimismo la fe que contrapone a las obras ya no es la fe viva de Pablo, sino la fe muerta, reducida a una dimensión puramente intelectual (Sant 2,17.26). Se trata, por lo tanto, de perspectivas complementarias.

7) Esta justificación que el cristiano se apropia por la fe activa es tal, que, según San Pablo, supone un cambio y una transformación profundos. Se trata de una justificación no externa, meramente declarativa de un estado que el hombre ha conseguido por sus propias fuerzas, sino de una justificación que crea la justicia en el hombre. No se puede olvidar, dice Kuss[58], que el que justifica es Dios. Se trata de una auténtica liberación del pecado: "Gracias a Dios, vosotros, que erais esclavos del pecado, habéis obedecido de corazón aquel modelo de doctrina al que fuisteis entregados, y liberados del pecado os habéis hecho esclavos de la justicia" (Rom 6,17-18).

Dios lava los pecados (Ef 5,25-26; Tit 3,5). El verbo

[54] L. F. LADARIA, o.c., 325.

[55] H. SCHLIER, o.c., 144.

[56] S. LYONNET, *Libertad y ley nueva* (Salamanca ²1967) 59.

[57] P. BLÄSER, o.c., 564.

[58] O. KUSS, o.c., 164.

dikaio, que a veces conserva el sentido que aparece en el Antiguo Testamento de ser declarado justos (Rom 2,13), tiene en San Pablo normalmente un sentido mucho más profundo como justificación efectiva: no se trata de un reconocimiento de la justicia existente, sino de la obra realizada por Dios: "todos pecaron y todos estaban privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por la obra de su gracia" (Rom 3,23-24). Se trata del obrar salvífico de Dios que no puede ser sino efectivo; aquel obrar que ha deshecho la situación de pecado en la que se encontraba la humanidad. Dios constituye *(kathistemi)* el estado nuevo de justicia (Rom 5,18-19). Si el pecado de Adán fue determinante de una auténtica situación de pecado en la humanidad, ahora Cristo constituye a los hombres en una situación de justicia. Es el sentido fuerte del verbo *kathistemi,* que no puede ser reducido a mera declaración[59].

En 1 Cor 6,11 abunda Pablo en la misma idea de transformación interna: "Pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios". Aquí un concepto aclara a otro y se puede comprobar cómo la justificación supone una profunda santificación del hombre y un "lavado" de sus pecados. Ahora, por lo tanto, somos "nueva criatura" (2 Cor 5,17).

Para San Pablo, justicia y pecado son dos realidades antitéticas que no pueden subsistir juntas: "¿Qué tiene que ver la justicia con el pecado?" (2 Cor 6,14). A veces aparecen como personificados, como dos fuerzas entre las que tiene que elegir el cristiano. No pueden subsistir juntas. Por ello estar libre de pecado y sometido a la justicia son dos aspectos de una misma realidad. La justicia de Dios tiene al mismo tiempo el sentido elevante que confiere la amistad divina y el sentido liberador de la esclavitud del pecado. El hombre justificado, en definitiva, no es pecador ni impío (Rom 4,5), pues en él se da una novedad que elimina la antigua esclavitud del pecado.

Si en Rom 4,8 pudiera parecer que la justificación es lo mismo que el no imputar el pecado (bienaventurado el varón al que Dios no le imputa pecado), hay que recordar que

[59] El verbo aquí empleado, dice Lyonnet, refiriéndose a *kathistemi,* excluye ciertamente el sentido de ser declarado, en la línea de la imputación extrínseca del pecado original. El verbo no tiene la significación de declarar que uno es tal o cual, sino la de constituirlo como tal (S. LYONNET, *Péché:* Dict.Bibl.Suppl. 7,559).

Pablo se limita a aportar unas palabras de Sal 32,1ss, cuyo texto, recuerda Bläser[60], no tiene por qué comprender toda la extensión de la justificación.

Hay en el justificado por el bautismo una regeneración *(palingenesia)* y renovación *(anakainosis)* que nos hablan del cambio que ha experimentado el hombre justificado (Rom 6). Es la diferencia entre el hombre viejo y el hombre nuevo en Cristo. No se puede expresar con mayor fuerza la interna eliminación del pecado. Esa profunda renovación viene también expresada con el término de *agiazo* (santificar), que expresa adecuadamente el efecto de la acción divina en el hombre. Todos los cristianos están ya santificados y, por consiguiente, esperan en el futuro la herencia (1 Cor 1,2). La santificación cristiana se obtiene por el bautismo y se identifica con la justificación.

Resumiendo, podríamos sintetizar la doctrina de San Pablo sobre la justificación en estos términos: se debe a la iniciativa gratuita de Dios el que, por los méritos de Cristo, el hombre pueda alcanzar la justicia salvadora, que le es imposible conseguir con sus fuerzas. La economía de la ley ha sido por ello suplantada por la economía de la gracia, que se recibe en la fe y opera desde y con la fe. Justificarse por la fe significa que la salvación nos viene como don; no significa la supresión de la ley en su exigencia, sino todo lo contrario, la posibilidad de cumplir la ley con el don de Dios.

Esta fe es una fe viva y operante por la caridad, que, lejos de suprimir la ley, como ya hemos dicho, hace posible ahora el cumplimiento de la misma, llevando al hombre a una profunda transformación y perfección de su ser. La justicia del hombre es una participación activa y transformante en la justicia de Cristo.

III. LA JUSTIFICACION EN LA ESCOLASTICA[61]

El tema de la justificación no ha sido tratado de forma sistemática en la escolástica como un problema especial,

[60] P. BLÄSER, o.c., 560.

[61] TH. A. DEMAN, *Der neue Bund und die Gnade. Kommentar zur Summa Theol.* I-II 106-114 (DThA, Heidelberg 1955); O. H. PESCH, *Das Gesetz. Kommentar zur Summa Theol.* I-II 90-105 (DThA, Heidelberg 1974); ID., *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Th. von Aquin* (Mainz 1967); H. A. OBERMAN, *The harvest of Medieval Theology. G. Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge 1983); G. BAVAUD, *La doctrine de la justification d'après St.*

como ha de ocurrir a partir de la Reforma. La razón de ello estriba en que ninguna controversia hizo de dicho tema un foco especial de atención teológica.

Durante la primera escolástica prácticamente la enseñanza de este tema se limitaba al tratamiento que exigían ciertas citas de la Biblia. Ante los problemas que de ello pudieran surgir, se acudía a la autoridad de San Agustín.

En el siglo XI la investigación racional de la fe sigue centrándose en otros problemas, si bien el *Cur Deus homo,* de San Anselmo, dedica la parte final al problema de cómo se nos aplican los méritos del Redentor[62]. Abelardo hacía los primeros escarceos en el tema de la justificación en su *Comentario a la carta a los Romanos.*

Las sumas teológicas del siglo XII no prestan suficiente atención al tema de la justificación. No existe un tratado de la gracia en Hugo de San Víctor. Rondet recuerda que este teólogo no aportó nada a la teología de la gracia[63]; pero una frase de la doctrina de Pedro Lombardo habría de ser causa del gran desarrollo de la gracia en la escolástica. Pedro Lombardo, ocupándose de Adán, había reunido una serie de sentencias de San Agustín en torno a la gracia y al libre albedrío[64]. En *In III Sent.* d.19 c.1 habla de la justificación, pero en el intermedio es justamente donde habla del Espíritu Santo como principio formal de la gracia santificante, y dice así: "La caridad es el Espíritu Santo, que informa y santifica las cualidades del alma que a su vez informan y santifican al alma misma. Sin esta caridad, ninguna cualidad del alma puede llamarse virtud, ya que es incapaz de sanar el alma"[65].

La tesis es inaceptable en su formulación, al menos si no se añaden los matices necesarios. Sin embargo, comenta Ron-

Augustin et la Réforme: Rev.Étud.Aug. 5 (1959) 21-32; J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Scholastik,* 2 vols. (Freiburg in Br. 1942, 1951); M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Roma 1947); P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV siècle* (Paris 1934); A. M. LANDGRAFF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 3/2 (Regensburg 1955) 244-276; M. C. FECKES, *Die Rechtfertigunslehre bei G. Biel* (Münster 1925); R. SCHULTES, *Circa doctrinam S. Thomae de iustificatione:* Aug. 3 (1926) 166-175; 345-354.

[62] *Cur Deus homo* II 20-21: PL 158,428-430.

[63] H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 157.

[64] *In II Sent.* d.24-29: PL 192,701-720. Rondet dirá de P. Lombardo que apenas es un compilador que acumula autoridades en pro y en contra. Agustín y sus discípulos vienen en cada instante a aportar su testimonio, pero sin que se pueda percibir la coherencia y la flexibilidad de su pensamiento (H. RONDET, o.c., 158).

[65] *In II Sent.* d.17 c.9.

det[66], Pedro Lombardo no deja de presentar aquí un problema de fondo que la teología occidental, salvo raras excepciones, había desconocido: Dios mismo nos hace partícipes de su misterio intratrinitario, de sus relaciones divinas.

En el ámbito de la justificación tenemos que recordar también, como más adelante veremos, que la escolástica buscaba una clave de integración de realidades tan diversas como la fe, el amor a Dios, el perdón de los pecados, etc., y lo encontró en el concepto de *habitus infusus*, del que hablaremos al tocar el tema de la gracia creada. A los preescolásticos les preocupaba el problema de la salvación de los niños bautizados, incapaces de hacer actos de fe y de caridad. Fue precisamente el concepto de *hábito* el que les dio la solución: los niños bautizados tienen el hábito infuso de la fe[67].

A pesar de todo, la justificación no es tratada todavía como merece y se alude a ella en lugares dispares. Sin embargo, la situación va a cambiar. Por una parte se ha ido preparando, como ya hemos dicho, el concepto de virtud infusa. Ya Abelardo había introducido en teología la idea aristotélica de virtud *(qualitas difficile movilis)*, aunque ponía el acento en las virtudes cardinales. Pero los teólogos formados en su escuela llegan al concepto de virtud infusa, pues lo que se dice de la naturaleza puede decirse también de la gracia.

Por otro lado, frente al agustinismo antiguo se introduce la distinción del orden natural y el orden sobrenatural. Para Agustín se trataba solamente de la naturaleza concreta, caída y redimida por Cristo. Ahora, con la llegada del aristotelismo, se perfila un nuevo concepto de naturaleza del hombre que dará lugar poco a poco a la distinción entre lo natural y lo sobrenatural y a la necesidad de establecer las relaciones entre el primero y el segundo.

Surge en todo este campo el concepto de gracia sobrenatural como *hábito* infuso. Fue Alano de Lille el que lo introdujo. En el agustinismo clásico se ponía sobre todo el acento (no exclusivamente) en lo que después habría de llamarse "gracia actual"; pero en el siglo XIII el nombre de gracia casi se reserva para la gracia habitual[68]. Es bajo esta perspectiva como se va a entender la justificación, aunque no podamos estar de acuerdo con Rondet cuando afirma que Santo Tomás entiende la justificación sólo desde el punto de vista ontoló-

[66] H. RONDET, o.c., 159.
[67] G. PHILIPS, *Inhabitación divina y gracia* (Salamanca 1980) 92ss.
[68] H. RONDET, o.c., 163.

gico y no psicológico[69]. Es cierto que Santo Tomás se preocupa menos de la preparación remota a la justificación, pero a ésta la entiende tanto desde el don de la gracia que se infunde como hábito como desde el acto psicológico de la caridad que con ella concurre.

1) Santo Tomás

Santo Tomás estudia la *iustificatio impii* en I-II q.113. Define la justificación como *motus ad iustitiam*. Es una transición que «importat transmutationem quamdam de statu iniustitiae ad statum iustitiae» (q.113 a.1): es una transformación del estado de injusticia al estado de justicia. Esta transformación, continúa el Aquinate, se realiza mediante la remisión de los pecados.

Tiene la justificación como autor principal a Dios, pues no podemos olvidar que la gracia es una entidad intrínsecamente divina. Es, en realidad, una obra divina parangonable a la creación[70].

Esta justificación Dios nos la ha concedido en virtud de los méritos de Cristo, que nos ha liberado de la potestad del diablo, del pecado y de la pena del pecado[71]. Ya se había comenzado a hablar de las causas de la justificación, y en este sentido la causalidad de Cristo es primordial, siendo designada en muchos casos como causalidad eficiente.

Santo Tomás concibe la justificación como una profunda transformación del hombre por la eliminación del pecado. La justificación para el Angélico es un proceso que responde a cuatro elementos: "Cuatro son las cosas necesarias para la justificación: la infusión de la gracia, el movimiento del libre albedrío hacia Dios por la fe, el movimiento del libre albedrío contra el pecado, y la remisión de la culpa"[72].

La justificación es esencialmente el proceso de cambio de pecador en justo que tiene en Dios la causa última. Supone, como elemento correlativo, la eliminación total del pecado: es justamente el tránsito del estado de pecado al estado de gra-

[69] Ibid.

[70] "Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc, maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae mutabilis" (I-II q.113 a.9).

[71] III q.49 a.1-4.

[72] I-II q.113 a.6.

cia, pero la justificación supone también el restablecimiento de la dignidad sobrenatural del hombre, la gracia que restablece en nosotros la semejanza con Dios. El pecado suponía una ofensa real contra Dios, y la ofensa no se borra sino por la reconciliación del ánimo ofendido. Dios se reconcilia, pues, con nosotros por medio del amor con el que nos ama (q.113 a.1). En esto consiste la gracia por la que el hombre se hace digno de la vida eterna.

Gracia y perdón de los pecados son lo mismo si los miramos en la sustancia; difieren sólo en cuanto que son dos aspectos de la misma realidad (a.6): es remisión de los pecados si atendemos a la culpa; es gracia si atendemos a la realidad que se nos infunde[73].

La justificación supone, por lo tanto, un auténtico cambio del hombre, que de enemigo se ha hecho justo y agradable a Dios[74]. Supone en el hombre, en contra de la sentencia de Pedro Lombardo, una realidad creada[75]. Y el argumento de Santo Tomás es éste: siempre que un hombre ama a otro, presupone en él las cualidades que le hacen digno de su amor; pero en el caso de Dios es él mismo el que crea la bondad en la que se complace[76]. Supone, por lo tanto, una nueva forma como principio de acción[77], forma accidental (pues se comunica a un ser sujeto que posee ya un ser específico) y que describe con la analogía del *habitus,* como una cualidad permanente en orden a la realización de actos sobrenaturales.

Santo Tomás entiende (según la distinción aristotélica de alma y de las facultades o principios operativos) que la gracia creada y la caridad son realmente distintas. La gracia se infunde directamente sobre la sustancia del alma y opera mediante los hábitos operativos, también infusos,

[73] "Gratiae infusio et remissio culpae dupliciter considerari possunt secundum ipsam substantiam actus. Et sic idem sunt: eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum. Et sic differunt secundum differentiam culpae quae tollitur, et gratiae quae infunditur" (I-II q.113 a.6, ad 2).

[74] I-II q.111 a.1 ad 1.

[75] I-II q.110 a.1.

[76] "Voluntas autem hominis movetur ex bono preexistente in rebus, et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed praesuponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque, non tamen dilectioni aeternae coaeternum" (I-II q.110 a.1).

[77] "Creaturis autem naturalibus sic praevidet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quae sunt principia actuum, ut secundum se ipsas inclinentur ad huiusmodi motus" (I-II q.110 a.2).

que son las facultades humanas de la fe, la esperanza y la caridad.

Ahora bien, esta infusión de la gracia y del amor de Dios no la considera Santo Tomás sólo desde el punto de vista ontológico, sino también desde el punto de vista psicológico. Para Santo Tomás la justificación es un proceso de amor y supone, por parte del hombre, una cooperación que comienza por la fe y se desarrolla por la caridad. Dios no mueve al hombre hacia la justificación sin la cooperación de éste. En este sentido el primer movimiento del hombre hacia Dios es la fe, pero una fe que tiene que desarrollarse en caridad. Es entonces cuando tiene lugar el momento de la justificación: cuando el hombre se deja amar por el amor de Dios en un acto que es recíproco y que supone, por parte del hombre, un amor a Dios sobre todas las cosas. El hombre llega a la plenitud del amor de Dios cuando acepta el amor pleno que le es dado y lo devuelve, en el mismo instante, en una reciprocidad que supone una auténtica opción por Dios y una voluntad firme de desligarse de los malos afectos a los que estaba atado.

Hay, por lo tanto, una disposición imperfecta a la justificación por medio de actos de fe, esperanza y penitencia[78] y una disposición perfecta por medio de la caridad. El hombre recibe por parte de Dios no ya mociones transitorias, sino la misma infusión de la gracia santificante, que el hombre acepta amando a Dios sobre todas las cosas:

"Se dice que se nos perdona el pecado en cuanto que Dios se reconcilia con nosotros. Pero esta reconciliación consiste en el amor con el que Dios nos ama. El amor de Dios, por parte suya, es siempre eterno e inmutable; pero en cuanto al efecto que realiza en nosotros, a veces queda interrumpido, en cuanto que a veces nos apartamos de él y a veces lo recuperamos de nuevo. Ahora bien, el efecto del amor divino en nosotros que se pierde por el pecado es la gracia, por la cual el hombre se hace digno de la vida eterna, de la cual excluye el pecado mortal"[79].

La reconciliación consiste, pues, en el amor con el que Dios nos ama y que el hombre hace suyo cuando lo recibe; ésta es la justificación, ésta es la gracia: por parte de Dios su amor eterno; por parte del hombre, la aceptación de dicho amor, por el que se hace digno de la vida eterna y excluye todo afecto de pecado.

[78] I-II q.112 a.2.

[79] I-II q.113 a.2.

Toda la justificación, dice el Aquinate[80], consiste originariamente en la infusión de la gracia por la que el libre albedrío se mueve hacia Dios amándole y al hombre se le perdona el pecado. Es la gracia, el amor de Dios, el que, aceptado por el libre albedrío del hombre, le permite a éste amar a Dios sobre todo y apartarse del pecado. Es por amarle sobre todas las cosas por lo que se aparta del pecado, que es ofensa de Dios.

Diríamos con lenguaje nuestro que el hombre consiente en el amor de Dios que se le da, y que, en ese mismo acto de consentimiento, ama a Dios sobre todas las cosas, desligándose así de los malos afectos que le tenían apartado de Dios. El hombre ama a Dios con el mismo amor con el que es amado por él. En realidad, el amor de conversión es un devolver a Dios el amor que de él proviene. Hay, por lo tanto, en el hombre un cambio psicológico, un cambio de actitud frente a Dios que le conduce directamente a la amistad plena:

"La justificación consiste en un cambio de la voluntad. Al hablar de esa facultad puede aludirse o bien a la facultad o al acto de la facultad misma. El acto de la facultad no puede concebirse sin su cooperación. Si precediera a la facultad, no sería acto suyo. Por el contrario, la facultad, al igual que ha sido creada sin la cooperación, no puede ser mudada sin su asentimiento. Por consiguiente, en los adultos, para la justificación se precisa la mutación del acto de la voluntad, ya que están desordenadamente orientados a las criaturas por su acto de voluntad. No es posible cambiar dicha orientación sin un acto contrario de la voluntad misma. Para la justificación de los adultos se necesita, pues, un acto del libre albedrío. Pero los niños, al no estar desordenadamente vueltos a las criaturas por un acto de su voluntad, pues sólo tienen la voluntad culpablemente privada de la justicia original, pueden ser justificados sin ningún acto de su voluntad propia"[81].

Se trata, por lo tanto, de un acto de amor pleno que por un lado es don de Dios, pero que el hombre hace suyo y devuelve a Dios en una actitud que compromete todo su ser y supone un cambio de vida y de orientación. Un enemigo no se hace amigo sin que comience a amar al que odiaba. Ahora bien, este cambio de actitud se hace en virtud de un amor que nos es dado *(dilectione qua Deus nos diligit)* y que se hace nuestro por nuestra cooperación libre. Es ante todo un

[80] I-II q.113 a.7.
[81] *De ver.* q.28 a.3.

dejarse amar por Dios, que por ello mismo implica un amor preferencial hacia él.

Esta encrucijada de la opción por Dios se da en el paso de la niñez a la madurez de la razón, como dice Santo Tomás en un texto que ya tuvimos ocasión de presentar[82]: lo primero que tiene que hacer un niño cuando entra en la edad de la razón es reflexionar sobre sí mismo, y ocurre entonces que tiene que elegir entre ordenarse a Dios como fin último, amándole sobre todas las cosas, en cuyo caso hace suya la gracia que se le ofrece y orienta su vida hacia Dios, o elegir dirigirse a las criaturas, cayendo irremisiblemente en pecados mortales, que surgirán por la dinámica de su concupiscencia. Esta opción, como es lógico, no la hace el niño aún inconsciente, pero el desorden original que en él se da sin voluntad propia es quitado por la gracia divina que se le infunde en el bautismo.

Este esquema de Santo Tomás es también válido en la recepción del sacramento de la penitencia, en el sentido de que una persona arrepentida sólo por motivos de atrición y no movida todavía por el amor de caridad queda en el sacramento purificada mediante la infusión de la caridad *(ex contrito fit contritus)*.

2) Conclusión

La teoría, por tanto, que Santo Tomás presenta sobre la justificación es de una coherencia enorme. Independientemente de la utilización de ciertas categorías escolásticas (forma accidental, hábito, etc.) que presentan ciertos inconvenientes que más adelante tendremos ocasión de señalar, el hecho es que la justificación responde en el Aquinate a la fuerza y al amor justificante de Dios, que, en virtud de los méritos de Cristo, se nos ha dado gratuitamente y que conduce a un cambio real y transformador del hombre. Este queda justificado en la medida en que libremente responde al amor divino, haciéndolo suyo en un acto que primordialmente es un dejarse amar por Dios y que, por lo mismo, supone un amor preferencial a Dios sobre todas las cosas. Este cambio de orientación amorosa hacia Dios es por sí mismo rechazo de todo afecto de pecado, que es ofensa a Dios mismo. Hay, por lo tanto, aquí intuiciones que, más allá de toda limitación propia del lenguaje, serán de un valor permanente.

[82] I-II q.89 a.6.

IV. LA INFLUENCIA DEL NOMINALISMO

El nominalismo habría de desarticular la armoniosa concepción de la justificación tal como la expone Santo Tomás. En realidad, el supuesto que corroe toda la entraña del nominalismo es que no se contenta con decir que Dios ha podido hacer algo distinto de lo que ha hecho, sino, como reconoce Rondet[83], se intenta reconstruir un estado de posibilidad con elementos tomados de la realidad. Puestos a pensar y a discurrir libremente, se corre el riesgo de tomar lo posible como real y de dar a la naturaleza una independencia que no tiene, de donde surgen disociaciones penosas, como cuando se dice que entre la gracia y la gloria no hay una ilación intrínseca, sino sólo jurídica, o como cuando se sostiene que la remisión de los pecados no está ligada al don de la gracia, sino que se da en virtud de la libre aceptación de Dios.

Esta disociación de las cosas y esta pérdida de las razones intrínsecas comenzó en cierto modo en el mismo Escoto. Escoto, que identifica la gracia con la caridad y radica ésta en la voluntad humana, enseña evidentemente que la gracia se opone al pecado, pero no se da entre pecado y gracia una oposición intrínseca o de naturaleza. El pecado, en efecto, no es una realidad habitual en el alma; es simplemente una relación de razón, es decir, una *ordinatio ad poenam* (una destinación al castigo)[84], y, en consecuencia, la gracia santifica en virtud de una aceptación de Dios[85].

Absolutamente hablando *(de potentia absoluta),* Dios podría quitarnos el pecado sin darnos la gracia y, al revés, darnos la gracia sin suprimir en nosotros el pecado[86]. Sólo que *(de potentia ordinata)* Dios ha dispuesto conceder lo uno junto con lo otro. Asimismo, Dios ha dispuesto de hecho no recibir en la vida eterna sino a los que tienen el don de la gracia.

Supuesto esto, no basta con que Dios infunda la caridad en el pecador, sino que se necesita además una *acceptatio Dei,* es decir, una aceptación libre y positiva de parte de Dios en virtud de la cual el hombre queda justificado.

Se pierde así la armonía que existe en Santo Tomás, se deja de pensar en las razones intrínsecas, para hacer depen-

[83] H. Rondet, o.c., 204.
[84] *Report. par.* 4 d.14 n.7.
[85] *In I Sent.* d.17 q.2 n.23.
[86] *Report. par.* 4 d.16 q.2.

der todo de la libre aceptación de Dios. La justificación pierde así todo su valor intrínseco, para pasar a depender de un acto voluntarista de Dios.

Este principio habría de ser la base de la teoría nominalista, que, por ejemplo, se expresa en estos términos: Dios puede hacer *de potentia absoluta* todo lo que no incluye contradicción. Sólo el principio de no contradicción es el que guía la acción de Dios. Y no es contradictorio que Dios dé a uno la justificación y que permanezca, sin embargo, en pecado. Entre el pecado y la gracia existe sólo un lazo extrínseco. Y de este modo, como recuerda Rondet[87], el nominalismo prepara la justificación extrínseca propia del luteranismo.

Pero, al mismo tiempo, dentro del nominalismo se va dando una preponderancia y una desproporcionada consistencia al orden natural. En la medida en que la caridad no es entendida ya, como lo es en Santo Tomás, como principio integrador de la vida de todo el hombre, sino como algo extrínseco en cuanto que se hace depender todo de la voluntad extrínseca de Dios (admitiendo que Dios podría dar la visión beatífica a los méritos estrictamente humanos), se va perfilando un naturalismo laico. El orden natural y el sobrenatural aparecen como separados, unidos sólo por el decreto positivo de Dios, sin que entre ellos exista una capacidad de integración intrínseca. Dice así Rondet: "Puestos a especular libremente, se corre el riesgo de tomar lo posible como real y dar a la naturaleza una consistencia y una independencia que no tiene. La noción de mérito, por ejemplo, pierde cada vez más su profundidad. Un acto es meritorio porque es conforme a la razón, procede de la voluntad libre del hombre y es aceptado por Dios. Si la gracia tiene aquí algún papel es porque Dios acepta más fácilmente un acto que procede de un don que él mismo ha hecho. No se piensa en una participación en la vida eterna. Estas tesis conducirán un día al moralismo laico"[88].

Ciertamente no será Lutero el que lleve al nominalismo por los derroteros del laicismo, todo lo contrario; pero del nominalismo recibe una concepción extrinsecista de la gracia que habrá de tener fatales consecuencias.

[87] H. RONDET, o.c., 209.
[88] Ibid., 208-209.

V. LA JUSTIFICACION EN LA REFORMA

La teología de la Reforma va a plantear un problema serio a la hora de comprender la justificación. Es el punto clave de la Reforma misma, el punto a partir del cual se juzga todo lo demás. En él se establece una división en el seno mismo del cristianismo, con consecuencias para toda la fe y toda la teología que todavía hoy perduran. Y, en el fondo de todo ello, una experiencia personal de Lutero que le lleva a comprender a Dios mismo de forma diferente a como lo había hecho la tradición hasta entonces.

1) La justificación en Lutero[89]

A lo largo de nuestra exposición hemos tenido ocasión de

[89] J. MARTIN-PALMA, *Gnadenlehre von ver Reformation bis zur Gegenwart: Handbuch der Dogmengeschichte* (M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK) III, 5b. P. ALTHAUS, *Die Theologie M. Luthers* (Gütersloh ²1963); G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen ²1965); CH. BOYER, *Luther. Sa doctrine* (Rome 1970); F. BRUNSTÄD, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Gütersloh 1951); O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei, M. Luther und Th. von Aquin* (Mainz 1967); O. BAYER, *Die reformatorische Wende in Luthers Theologie:* Zeit.Theol.Kirch. 66 (1969) 115-150; P. BLÄSER, *Rechtfertigunsglaube bei Luther* (Münster 1953); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigunslehre:* Ker.Dog. 9 (1963) 41-69; R. HERMANN, *Luthers Rechtfertigunslehre und seine Bedeutung für unsere Zeit:* Zeit.Syst.Theol. 21 (1950) 267-292; M. LACKMANN, *Zu reformatorischen Rechtfertigunslehre* (Stuttgart 1953); W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen 1967); A. PETERS, *Rechtfertigung in der Reformation,* en O. H. PESCH-A. PETERS, *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981) 119-168; A. MARRANZINI, *Dibattito Luther-Seripando su giustizia e libertà del cristiano* (Brescia 1980); L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983) 329ss; G. CHANTRAINE, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre* (Paris-Namur 1981); J. OLIVIER, *La foi de Luther* (Paris 1978); H. J. MCSORLEY, *Luthers Lehre von unfreien Willen nach seinem Hauptschrift De servo arbitrio im Lichte der biblischen und kirschlichen Tradition* (Münschen 1967); R. BÄUMER, *Martin Luther und der Papst* (Münster 1970); E. BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch M. Luther* (Neukirchen ³1966); P. MANNS, *Lutherforschung heute* (Wiesbaden 1967); A. BRANDENBURG, *Thesen zur theologischen Begründung der Rechtfertigunslehre Luthers:* Unio christianorum (Festschrift Jaeger) (Paderborn 1962) 262-266; ID., *Gericht und Evangelium* (Paderborn 1960); A. GONZÁLEZ MONTES, *La teología protestante de la ley y el evangelio y la doctrina luterana de los dos reinos:* Dial.Ecum. 13 (1978) 259-300; H. VOLK, *Die Lehre der Rechtfertigung in den Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen Kirche,* en E. SCHLINK-H. VOLK (edits.), *Pro veritate* (Münschen-Kasel 1967) 96-131; M. BRECHT, *Iustitia Christi. Die Entdeckung M. Luthers:* Zeit.Theol.Kirch. 74 (1977) 179-223; M. KROEGER, *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Entwicklung der Rechtfertigunslehre* (Göttingen 1968); H. J. IVAND, *Rechtfertigunslehre und Christusglaube* (Leipzig 1930).

tratar ya algunos puntos de la teología de la Reforma: la libertad, la fe, etc. Ahora tratamos el fondo mismo de la posición luterana: su concepción de la justificación.

Dijimos desde un principio que la motivación fundamental de la posición de Lutero se debía a la convicción vivida a partir de la llamada "experiencia de la torre", de que el hombre no se justifica por las obras, sino por la justicia de Dios, que se le concede como don y que se apropia por la fe. En este momento, comenta Lutero[90], me sentí renacer y entrar en el paraíso. Hasta ese momento había odiado la expresión "justicia de Dios", que entendía como un juicio retribuidor de las obras del hombre; ahora comprende que la justicia de Dios es aquella por la que Dios nos hace justos, el don mismo de su misericordia.

Se puede decir que éste es el nervio de la doctrina luterana: la justificación por la fe; ése es el artículo *stantis et cadentis Ecclesiae:* "El artículo de la justificación es el maestro y el príncipe, el director y juez sobre toda clase de doctrinas: conserva y domina a toda la enseñanza eclesiástica y conforta nuestra conciencia ante Dios. Sin tal artículo el mundo no es más que muerte y tinieblas"[91].

Con esta experiencia ha entendido Lutero la relación que, según él, debe existir entre la ley y el evangelio; una ley que marca el camino a seguir, pero que no da la fuerza para seguirlo y que conduce por ello a la exasperación. Por ello la ley acusa constantemente al hombre. Pero he aquí que frente a esa acusación angustiosa viene el evangelio, que supera la acusación del castigo debido al pecado. Lo que el evangelio proclama es que Dios, por la satisfacción que llevó a cabo Cristo, atribuye al hombre una justicia ajena, la justicia que viene de Cristo.

Por ello la ley tiene una función pedagógica hacia Cristo en el sentido de que hace al hombre consciente de su propio fracaso y consciente también de la inutilidad del esfuerzo para justificarse por las propias obras, al tiempo que le convence de la necesidad de esperarlo todo de la gracia[92]. Con el fracaso ante la ley, el hombre se abre al evangelio. La ley representa la condena del que quiere autojustificarse, mientras que el evangelio es la salvación del que cree en Jesús.

El hombre por la ley no puede salir de su realidad de pecado. El pecado original es algo que permanece en el hom-

[90] Weimar 54,186.
[91] Weimar 39/1,205.
[92] L. F. LADARIA, o.c., 330.

bre totalmente corrompido por él, de modo que todo el ser del hombre es resistente contra Dios, "carne" en el sentido bíblico de la palabra[93].

Todas las obras del hombre son pecado, una realidad donde domina el orgullo y el egoísmo, por el que el hombre, encerrado en sí mismo, no puede amar a Dios sobre todas las cosas. Lutero identifica el pecado original con la concupiscencia, y dice de este pecado que no es ni mucho menos la mera privación de la gracia, como pretende la escolástica, sino algo más profundo: "Es la privación entera y universal de rectitud y del poder para el bien en todas las energías, tanto del cuerpo como del alma, en el hombre entero, tanto interior como exterior. Además es la inclinación misma al mal, la náusea para el bien, la repugnancia de la luz y de la sabiduría, el amor del error y de las tinieblas, la huida y la abominación de las obras buenas. Es el incentivo, la ley de la carne, la ley de los miembros"[94].

En consecuencia, el hombre ha perdido su libre albedrío, tesis que Lutero defenderá apasionadamente contra Erasmo en su *De servo arbitrio,* apelando para ello a argumentos filosóficos, antropológicos y cristológicos. El libre albedrío, dice, es un título sin contenido. La razón fundamental de la pérdida del libre albedrío es, sin duda, la corrupción de la naturaleza que el hombre ha experimentado por el pecado original: "Si creemos que el pecado original ha corrompido nuestra naturaleza en tal grado que incluso los que están ayudados por el Espíritu experimentan ingentes dificultades para obrar el bien, es claro que los que no poseen este Espíritu no tienen ninguna posibilidad de inclinarse al bien y que únicamente pueden querer el mal"[95].

Pues bien, la insistencia en el poder del pecado y en la pérdida del libre albedrío tiene como contrapunto la afirma-

[93] "In dieser These, so sagten wir, tritt die Radikalität des lutherischen Sündenverständnisses aus Licht. Denn wenn nicht nur die Sünden Sünde sind, sondern auch die guten Werke, dann gibt es für Luther offenbar einen Unterschied zwischen Sünde und Sünde. Sie Sünde ist etwas, was hinter den Sünden liegt, ja hinter allen Werke überhaupt, was also überhaupt nicht eine Bestimmung von Akten, sondern eine durchgreifende Bestimmung der menschlichen Existenz im ganzen ist. Auf diese durchgehende Sündigkeit der ganzen Person setzt Luther den Akzent... Die Sünde ist Sache der ganzen Person, nicht nur, als Qualität von Akten, ein Makel der Person. Sie sitzt an der Wurzel und qualifiziert von daher die Akte. Die Akte selbst sind damit (wenn auch nicht nur) Zeichen für die totale Sündigkeit der Person, aus der sie hervorgehen" (O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung...* 80).

[94] *Epist. ad Rom.:* Weimar 56,312-313.

[95] Weimar 18,876.

ción del valor de la redención de Cristo, de la misma manera que San Pablo pasa de la incapacidad para obrar el bien por parte de judíos y gentiles a comprender la necesidad universal de la redención de Cristo. He aquí que el hombre, postrado en una situación de impotencia, descubre a Cristo, que ha muerto por él y que le libera de los poderes que le oprimen: la ley, el pecado, la muerte y el diablo[96].

Ha tenido lugar un juicio que hace ver al hombre la gravedad del pecado: Cristo sufre la muerte por los pecadores, aunque él es el único que ha cumplido la ley; es más, la ha cumplido por nosotros. Cristo ha vivido la suerte que correspondía al pecador, y de esa forma ha merecido para nosotros la posibilidad de una esperanza en la misericordia divina. Cristo ha roto así la maldición de la ley y ha cambiado la cólera de Dios en gracia y salvación.

Es teniendo en cuenta que nuestra gracia no es otra que la justicia de Cristo como Lutero llega a los postulados de la justificación por la fe y de la imputación extrínseca de la justicia de Cristo al hombre. La *sola fides* es en realidad consecuencia del *solus Christus*. Al proclamar a Cristo como único y necesario mediador, comenta Rivière[97], al afirmar la plena suficiencia de su obra satisfactoria, puede el hombre excluir las obras humanas y condenar la fe católica como un racionalismo pelagiano. En efecto, si es cierto que no hay otro mediador que Cristo, la justificación consiste en creer en sus méritos. No es la ley la que nos salva, sino la promesa que nos viene de Cristo; promesa que sólo por la fe puede ser captada. Por ello la fe incluye en sí misma la totalidad de la justificación.

Hemos hablado ya del carácter fiducial de la fe luterana y decíamos que consiste en el abandono del hombre en Dios, pues sabiéndose incapaz de hacer nada positivo en orden a la salvación, se entrega confiadamente a las manos de Dios. Es el hombre que se entrega totalmente a Dios, esperándolo todo de él y no de sí mismo. Es un acto por el que el pecador confía firmemente que sus pecados, por los méritos de Cristo, no le son imputados. Esta es la fe que justifica. Con este acto de fe aprehende el pecador la voluntad de Dios de salvarle y

[96] «Luther deutet Christi Werk als Versöhnung und Erlösung. Die Versöhnung ist bezogen auf Gottes Zorn über des Menschen Sünde; die Erlösung, ist bezogen auf die "Mächte", deren Gottes Zorn sich bedient: Gesetz, Sünde, Tod, Teufel. Als Versöhner hat Christus es mit Gott zu tun, handelt er in Richtung auf ihn; als Erlöser handelt er am Menschen» (O. H. PESCH, o.c., 123).

[97] J. RIVIÈRE, *Justification:* DTC 8,2138.

obtiene la justificación. Esta es la única fe que justifica y no se necesita ninguna otra disposición: "Sólo la fe de Cristo justifica, vivifica, dispone, prepara, sin la cual todo lo demás no es más que un medio de presunción y desesperanza. El justo, en efecto, no vive de la disposición, sino de la fe"[98].

Esta fe es, en realidad, pasiva, no es una disposición positiva para la justificación; es simplemente una condición para que Dios no nos impute nuestros pecados. Hasta tal punto es así, que, más que una "obra"del hombre, la fe es obra de Cristo y del Espíritu en el hombre por la gracia de Dios, es un acontecimiento gracioso. De ahí que al *solus Christus* responde la *sola fides,* y a la *sola fides* responde la *sola gratia*[99].

Es cierto que Lutero dice que es nuestra fe la que se nos imputa como justicia. Ciertamente, según él, a veces es Cristo el que es designado como nuestra justicia y a veces es la misma fe la que se nos imputa como justicia[100]; pero esta divergencia se explica sobre todo, comenta Rivière[101], por el hecho de que la fe es menos un acto nuestro que un acto de Dios en nosotros. Dice claramente Rivière al respecto: "Es preciso no engañarse sobre el papel de esta fe. Los reformadores entienden excluir de ella todo lo que la convertiría en una obra meritoria. Por parte de Dios sólo es una condición para la concesión de la gracia; por nuestra parte sólo es el medio de aprehender la justicia de Cristo para cubrirnos con ella"[102].

De este modo Lutero intenta resaltar la absoluta primacía de la gracia divina. De ahí que, para él, la justificación por la fe sea el «articulus stantis et cadentis ecclesiae»; no es un tema teológico entre otros, sino que constituye el centro de toda la predicación cristiana[103].

Pues bien, si lo único que el hombre puede hacer en orden a la justificación es creer en la justicia de Cristo, pero

[98] Weimar 2,14.

[99] "Ist der Glaube kein Werk, so ist er reines Empfangen. Jede Mitwirkung des Menschen, die ohnehin ausgeschlossen ist, ist daher a fortiori aus dem Glauben auszuschliessen. Der Glaube ist also rein schöpferisches Gotteswerk, reine Gande. Er Kommt also gratia.

Luther bringt das auf vierfache Weise zur Aussage: Got wirkt den Glauben - Christus wirkt den Glauben - der Geist wirkt den Glauben - das Wort wirkt den Glauben. Alle vier Aussageweisen meinen dasselbe, bringen es aber unter verschiedenen Gesichtspunkten und mit verschiedenen Aussagezielen zur Sprache" (O. H. PESCH, o.c., 255).

[100] *Epist. ad Gal.;* Weimar 40/1,364.

[101] J. RIVIÈRE, o.c., 2145.

[102] Ibid.

[103] L. F. LADARIA, o.c., 333.

resulta que el pecado original es una realidad que continúa en el hombre y que ha destruido su libre cooperación, ocurrirá que la justicia de Cristo será siempre una justicia externa al hombre, una justicia que el hombre no puede hacer suya y con la que quedaría transformado interiormente. El hombre es justificado en cuanto que es valorado por Dios de un modo nuevo, puesto que sus pecados no le son imputados. Esta ha sido una constante en la doctrina luterana. La razón de ello es que, como comenta Boyer[104], para Lutero un pecado acompaña al hombre desde la cuna a la tumba: es la concupiscencia, que se identifica con el pecado original. El justo es, por lo tanto, aquel que, siendo pecador, ha cubierto su pecado con la justicia de Cristo que le es imputada:

"Es por lo que todos estamos en la iniquidad, es decir, nacemos y morimos en la injusticia. Nosotros no somos justos más que por la sola imputación de Dios misericordioso, por la fe en su palabra"[105].

Es algo que se repite constantemente en las obras de Lutero. Es una justicia no inherente al hombre, sino exterior. El pecado continúa existiendo, aunque no tiene la fuerza de acusación que tenía antes: "Dios quiere borrar los pecados: esto significa que quiere perdonar la culpa y quitar al pecado su fuerza; pero no que pretenda destruir la realidad del pecado. La fuerza, en efecto, del pecado consiste en acusar, condenar, remorder, herir, no permitir paz al corazón, amenazar con la ira de Dios y el infierno, etc. La misericordia gratuita de Dios destruye la fuerza, pero permanecen, sin embargo, auténticas reliquias de este veneno. Es verdad, pues, que ningún cristiano tiene pecado y que, al mismo tiempo, todo cristiano tiene pecado"[106].

Esta doctrina de la fe y de la justificación la percibimos también en la *Confessio augustana* cuando dice que los hombres son gratuitamente justificados "por la fe en cuanto creen que Dios les acoge en su gracia y les perdona sus pecados por medio de Cristo, quien con su muerte satisfizo por nuestros pecados. Dios ante sí imputa esta fe como justicia"[107].

[104] CH. BOYER, o.c., 35.

[105] *Epist. ad Rom.*; Weimar 56,287.

[106] Weimar 40/2,352.

[107] "Item docent quod homines non possint iustifieri coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per fidem, cum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso, Rom 3 et 4" (*Die Bekenntnisschriften der evangelischen-lutherischen Kirche* [Göttingen ²1952] 56).

En la *Apología de la Confessio augustana* leemos también sobre la justificación: "Puesto que recibimos la remisión de los pecados y el Espíritu Santo por la sola fe, esta sola fe justifica, pues los reconciliados son tenidos por justos e hijos de Dios no a causa de su pureza, sino por misericordia, en virtud de Cristo, aunque con la fe adquieren esa misericordia" [108].

En los *Artículos de Esmalcalda,* que Lutero compuso con el fin de dar a los suyos una serie de principios en caso de que tuvieran que discutir con los católicos en concilio, leemos: "En este artículo (la justificación) no se puede ceder un ápice ni hacer concesión alguna, aunque perezcan el cielo, la tierra y todo lo que puede perecer... Sobre este artículo está fundado todo lo que enseñamos y vivimos contra el papa, el demonio y el mundo. Por eso debemos estar totalmente seguros de él y no dudar en nada. De otra forma, todo estaría perdido, y el papa, el diablo y todos obtendrían la victoria y sus derechos contra nosotros" [109].

Sin embargo, aunque es sólo la fe la que justifica, la fe no está nunca sola: *fides sola iustificat, sed nunquam est sola,* según la expresión de P. Althaus [110], y que expresa en el fondo el pensamiento de Lutero. En Gál 5,21, en efecto, leemos: *vides enim quod non sufficiat sola fides, et tamen sola iustificat* [111].

Normalmente, las obras surgen de la fe, son algo que mana espontáneamente de ella, de modo que no constituyen ningún mérito del hombre en orden a la justificación. Son un fruto espontáneo al que, sin embargo, no está obligado el hombre por la ley. El cristiano, en efecto, es libre frente a las obras y no necesita más que la fe: "Si la fe no está libre de todas las buenas obras, incluso de las más pequeñas, no justifica y ni siquiera es fe. Mas es imposible que la fe exista sin buenas obras, celosas, numerosas y grandes" [112].

Las buenas obras son el fruto espontáneo, como los frutos que nacen del buen árbol [113]. La fe se encarna en las obras, se manifiesta en ellas como realidad, de modo que la falta de obras buenas da motivos para dudar de la existencia de la misma. En otras palabras, el cristiano no puede ser ajeno al

[108] Ibid., 175.

[109] Weimar 50,199.

[110] P. ALTHAUS, *Sola fide, numquam sola. Glaube und Werke in ihrer Bedeutung für das Heil bei M. Luther:* Una Sancta 16 (1961) 227-235.

[111] Weimar 2,591.

[112] Weimar 7,231.

[113] *Von der Freiheit eines Christenmenschen* 7,23; Weimar 7,31.

propósito de llevar una vida buena; tiene que realizar obras buenas mediante el influjo del Espíritu Santo; pero se trata de una renovación que no pertenece a la justificación ni tampoco la prepara, sino que la sigue como fruto suyo. La santificación no coincide con la justificación ni es una implicación necesaria de ella, sino una mera consecuencia.

La Reforma habla de la santificación, pero no de una santificación que coincida con la justificación ni que sea tampoco una implicación indispensable de la misma, sino que brota de ella como mera consecuencia. Para el católico la santificación y la justificación coinciden; para el reformado no, la justificación se da ya por la fe aun cuando el pecado perdura, y a partir de ahí es de donde han de brotar las obras de santidad.

Para Lutero está siempre excluida la cooperación del hombre con Dios que sea fuente de méritos ante él[114]. Lo que Lutero ha querido rechazar no son las obras, dice R. Hermann, sino la presentabilidad de las obras ante Dios[115]. Dice así el citado teólogo: «La determinación de la relación entre fe y obras la precisa Lutero inmediatamente con la nitidez radical de la relación fundamento-consecuencia. Fe y justicia de la fe anteceden a las buenas obras, como el árbol a los frutos, y no al contrario; por eso las buenas obras están plenamente excluidas de la fe, en cuanto que no es lícito concebirlas como un "complemento" de la fe en orden a su eficacia salvífica»[116].

La cuestión de las obras surgirá a propósito de la controversia antinomista. Es sabido que ya Melanchton a partir de 1528 se fue alejando de la tesis luterana de la negación del libre albedrío[117]. Pero ocurrió también que los comienzos de la Reforma se vieron envueltos en una alteración de las costumbres. La lógica popular, comenta Rivière, llevaba a la exclusión de las obras, una vez que se había afirmado que las obras son inútiles. Fue Juan Agrícola el que, en concreto, pretendió una total abolición de las leyes, de modo que el

[114] "Damit aber ist jede cooperatio im Sinne der theologischen Tradition, das heisst jede selbständige, gegebenenfalls nur geschenkte, aber doch vom Menschen in seinem Selbst vollzogene Leistung, die beim Zustandekommen des Heils unentbehrlich wäre, ausgeschlossen" (O. H. PESCH, o.c., 318).

[115] R. HERMANN, *Willensfreiheit und gute Werke im Sinne der Reformation*, en *Gesammelte Studien zur Theologie Luthers und der Reformation* (Göttingen 1960) 64.

[116] O. H. PESCH, *La gracia como justificación*, en *Mysterium Salutis* IV/2,819.

[117] J. RIVIÈRE, o.c., 2152.

mismo Lutero tuvo que salir al paso de lo que, de seguir adelante, habría supuesto un peligro para la sociedad. A ello se deben, entre otros, un escrito de 1539 contra los antinomistas[118].

Finalmente hablemos de la certeza de la salvación que posee el hombre confiado en Dios según Lutero. No es, como recuerda Ladaria[119], una certeza objetiva basada en las fuerzas del hombre, sino sólo en la acción de Dios. "Esta seguridad quiere decir que en la fe está presente la salvación verdadera: no tener esta certeza de salvación equivaldría a no tener fe. Es la propia fe la que da la confianza en Dios, esta seguridad de salvación que nunca se podrá constatar objetivamente; tratar de hacerlo equivaldría a buscar en uno mismo la garantía. Con todo, se puede tener alguna experiencia de esta salvación cuando se vive, por ejemplo, el perdón entre los hombres"[120].

En la medida en que no se exigen obras presentables ante Dios, quien duda de la propia justificación duda de la eficacia de la redención de Cristo.

Si hubiéramos de resumir la doctrina de Lutero, diríamos que la justificación consiste en la no imputación de los propios pecados, que son cubiertos con la justicia de Cristo. El pecado como realidad permanece, aunque no su fuerza acusatoria. Esta justificación se alcanza con la fe, concebida no como obra humana positiva de colaboración con Dios, sino como condición por la que se nos aplican los méritos de Cristo. Es el acto por el que el hombre confía en que sus pecados no le son imputados por los méritos de Cristo. Esta fe, que más que una obra humana es obra de Dios en nosotros, no es ajena a la renovación de la vida y la santificación; pero la santificación no coincide con la justificación ni es una implicación de la misma, sino mera consecuencia. El hombre es justificado por la fe y sólo por la fe, y como fruto de esa fe nacerán las buenas obras en el hombre. Vemos en esto la misma biografía de Lutero: a Lutero le interesa ante todo la tranquilidad de conciencia y la certeza de su salvación, que no tendría si para la justificación se pusiera como condición la superación del pecado, la santidad. La justificación viene por la fe, con lo cual Lutero conquista ya la tranquilidad de conciencia, y a continuación vendrán las obras como consecuencia, pero no como condición indispensable para la justificación.

118 Weimar 50,461-477.

119 L. F. LADARIA, o.c., 335.

120 Ibid., 335-336.

2) Calvino

La doctrina de Calvino es en realidad sustancialmente idéntica a la de Lutero. El hombre no se justifica por sus obras, puesto que están viciadas por naturaleza: "Todas las obras que hacemos por nuestra propia naturaleza están viciadas y, en consecuencia, no pueden satisfacer a Dios; no, Dios las condena todas" [121].

"Es sólo la fe la que justifica: es sólo la fe la que actúa sobre ellas el favor divino. Poseemos esta fe cuando confiamos con firmeza en que nuestras obras no serán juzgadas con el rigor de la justicia plena, puesto que Dios no querrá pedirnos cuentas de ellas, conforme a la norma de su serenidad, sino que las considerará cual si fuesen perfectas y completas, ocultando sus vicios y sepultando su inmundicia en la fuerza de Cristo" [122].

La justificación es también concebida como una imputación extrínseca de la justicia de Cristo: "Y, sin embargo, digo que Dios por la pura misericordia y bondad, sin consideración alguna de nuestras obras, nos hace agradables en Jesucristo, imputándonos su justicia y no imputándonos nuestras faltas" [123].

VI. LA RESPUESTA DE TRENTO [124]

En la tarea que tuvo el concilio de Trento, el punto principal fue, sin duda, el estudio de la justificación. Hemos

[121] "Toutes elles (oeuvres) que nous faisons de notre propre nature, sont vitieuses et par consequent ne peuvent plaire a Dieu: non, il les condanne toutes" (*Opera omnia,* Edic. G. BAUM, E. CUMITZ, E. REUSS, 6,45).

[122] *Catecismo de Ginebra de 1545* (ibid., 6,47).

[123] "Et pourtant ie dy que par sa pure misericorde et bonté, sans aucune consideration de noz oeuvres, il nous a aggreables en Iesus Christ, nous imputant la justice d'iceluy et ne nous imputant pas noz fautes" (ibid., 6,47).

[124] K. J. BECKER, *Die Rechtfertigunslehre nach Domingo de Soto* (Roma 1967); E. SCHILLEBEECKX, *Una opinión nueva sobre el decreto de la justificación en el concilio de Trento:* Conc. 5 (1965) 168-171; H. A. OBERMAN, *Das tridentinische Rechtfertigunsdekret im Lichte spätmittelalterliche Theologie:* Zeit.Theol.Kirch. 61 (1964) 251-258; H. RÜCKERT, *Die Rechtfertigunslehre auf dem tridentinischen Konzil* (Bonn 1925); E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung. Das mysterium der christlichen Rechtfertigung aus dem Glauben, dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient* (Freiburg Br. 1937); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigunslehre:* Ker.Dog. 9 (1963) 41-69; A. WALZ, *La giustificazione tridentina. Nota sul dibattito e sul decreto conciliare:* Aug. 28 (1951) 97-138; H. JEDIN, *Girolamo Seripando*

expuesto ya en otras ocasiones la doctrina tridentina sobre la necesidad de la gracia, la libertad humana, la preparación a la justificación. Ahora nos interesa estudiar los capítulos 7 y 8, sobre la naturaleza de la justificación y sus causas. La exposición que ahora hacemos de la historia del decreto está justificada porque fue precisamente la naturaleza de la justificación lo que formó el núcleo de la atención tridentina.

1) Historia del decreto

Los Padres de Trento eran conscientes de que el tema de la justificación era el tema más importante del concilio. Estudiado ya el pecado original, el 21 de junio de 1546, bajo la presidencia de M. Cervini, cardenal de la Sainte Croix, los legados propusieron a los Padres de Trento abordar el tema de la justificación. Ellos mismos escribieron a Roma confesando que la importancia de ese concilio radicaba primordialmente en el artículo de la justificación, el más importante que tenía delante el concilio[125].

Pero, al mismo tiempo, se tiene conciencia de que es el tema más difícil, porque, a diferencia del tema del pecado original, sobre la justificación no se habían pronunciado anteriormente otros concilios[126]. No era posible apoyarse en un Magisterio previo. Ni siquiera la bula *Exurge* abordaba el tema de la justificación, aun cuando se pronunciaba sobre las buenas obras y el libre albedrío; pero en realidad no entraba en la justificación porque en ese tiempo no se había aún captado, comenta Jedin[127], que los pilares fundamentales de

(Würzburg 1937); ID., *Historia del concilio de Trento* II (Pamplona 1972) 191-223; 271-358; H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 229-240; H. LENNERZ, *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen:* Schol. 4 (1929) 38-53; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretación teológica* (Barcelona 1979) 153-244; P. BRUNNER, *Die Rechtfertigunslehre des Konzils von Trient,* en E. SCHLINK-H. VOLK, *Pro veritate* (München-Kasel 1967) 59-96; P. PAS, *La doctrine de la double justice au Concile de Trente:* Eph.Theol.Lov. 30 (1954) 5-53; J. OLAZARÁN, *Un voto tridentino del jesuita Salmerón sobre la doble justicia:* Est.Ecl. 20 (1946) 211-240; ID., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación* (Madrid 1957); C. GUTIÉRREZ, *Un capítulo de teología pretridentina: el problema de la justificación:* Misc.Com. 4 (1945) 7-31; P. FRANSEN, *Desarrollo de la doctrina de la gracia,* en *Mysterium Salutis* IV/2 (Madrid 1984) 682-697; J. HEINER, *Die Entstehungsgeschichte der tridentinischen Rechtfertigunslehre auf dem tridentinischen Konzil* (Bonn 1925); E. EHSES, *J. Groppers Rechtfertigunslehre auf dem Konzil von Trient:* Romische Quartalschrift 20 (1906) 175-188.

[125] H. JEDIN, *Historia del conc.* 197.

[126] CT 5,257.

[127] H. JEDIN, o.c., 192.

la nueva fe radicaban en dicha doctrina. Fue con las grandes obras de la Reforma como apareció el tema de la justificación como clave de bóveda de todo el edificio luterano. En los artículos de Esmalcalda Lutero afirmaba con toda claridad que, antes se hundirían el cielo y la tierra, que hacer concesiones a los papistas en el tema de la justificación por la fe, como ya hemos podido constatar.

La misma teología controversista necesitó tiempo para entrar en el meollo de la doctrina luterana. Recuerda Jedin[128] cómo entre las proposiciones que la Sorbona condenara el 15 de abril de 1521 no había ninguna sobre la fe y la doctrina de la imputación. Sólo en las obras de Dietenburger, Eck y alguno más entra el tema de la fe sola en el centro de la polémica.

La escuela de Colonia trató de salir al paso de la nueva doctrina con la proposición de la doble justicia, que tendremos ocasión de conocer; pero su proposición no satisfizo a nadie. Cayetano fue consciente de la gravedad del conflicto, pero ni A. Catarino ni A. Vega, que en 1546 escribió *De iustificatione, gratia et merito,* ofrecieron un estudio sistemático del tema como respuesta satisfactoria al problema planteado por Lutero. Por ello, comenta Jedin, el concilio tuvo que abordar el tema por sus propias fuerzas si quería responder adecuadamente a la crisis luterana[129].

Programa de trabajo

El cardenal Cervini decidió que el tema se entregara en primer lugar a los teólogos para su discusión. Estos fueron los artículos que se les entregaron: "1. ¿Qué se entiende por justificación, en cuanto al nombre y la realidad?; 2. ¿Cuáles son las causas de la justificación? ¿Cómo se entiende el proceso entre Dios y el hombre?; 3. ¿Cómo ha de entenderse la proposición de que el hombre se justifica por la fe?; 4. ¿Toman parte y cómo la toman las obras antes y después de la justificación? ¿La toman y cómo los sacramentos?; 5. Descríbase el proceso de la justificación, lo que la precede, acompaña y sigue; 6. ¿En qué material de pruebas de la Escritura, concilios, Padres y tradiciones apostólicas puede apoyarse la doctrina católica?"[130].

[128] Ibid., 193.

[129] Ibid., 195.

[130] "1. Quid sit ipsa iustificatio quoad nomen et quoad rem, et quid intelligatur per iustificari hominem. 2. Quae sint causae iustificationis, hoc est quod efficiat Deus, quid requiratur ex parte hominis. 3. Quomodo intelligen-

Seis sesiones (del 22 al 28 de junio) llevó la discusión de los teólogos[131]. La discusión fue positiva: se entendía la justificación no sólo como remisión de los pecados, sino como algo positivo que hace al hombre agradable a Dios. La posición de la fe en la trama de la justificación la ven de distinto modo los escotistas y los tomistas. Aquéllos ponían el acto de fe en la preparación; los tomistas consideraban la virtud infusa de la fe como efecto de la gracia recibida. Otra diferencia entre ambas escuelas (nominalistas no los había) consistía en que, mientras la escuela escotista era más sensible al proceso psicológico de la justificación y su preparación y ponían el perdón de los pecados como anterior a la justificación, la escuela tomista se fijaba más en la justificación en sí y concebía el perdón de los pecados como consecuencia de la infusión de la gracia.

El 30 de junio los legados propusieron al concilio un programa de tres puntos en atención a los tres estadios en los que se puede encontrar el hombre: primera justificación o paso de la infidelidad a la fe; segunda justificación o conservación o desarrollo de la primera; tercera justificación o recuperación de la gracia perdida por el pecado[132]. Se les dio también una lista de errores que en realidad no fue discutida en el concilio[133]. El esquema de las tres justificaciones se

dum sit iustificari hominem per fidem. 4. An et quomodo opera faciant ad iustificationem ante et post, idem de sacramentis. 5. Declaretur quid procedat, quid concomitetur, quid sequatur ipsam iustificationem. 6. Quibus auctoritatibus scripturae aut sacrorum conciliorum aut sanctorum patrum sive traditionum apostolicarum ea quae statuenda erunt, fulciantur" (CT 5,261).

[131] CT 5,262-281.

[132] "Primus status est, quando quis ex infideli fit fidelis, hoc est, accedit tunc primum ad fidem. Et in hoc statu examinandum est totus progressus iustificationis. Quomodo ei merita Christi Salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis? An et quomodo opera faciant ad hanc iustificationem? Quid sit ipsa iustificatio et quomodo intelligendum sit, hominem iustificari per fidem? Et si qua alia ad hanc rem pertinent?

Secundus status est quomodo iustificatus possit et debeat acceptam iustificationem conservare et in illa fideliter laborans proficere, et quomodo renatus in spem gloriae filiorum Dei tandem ipsam gloriam consequatur.

Tertius status est, si quis post iustificationem peccando exciderit, quomodo resurgere habeat, ut iterum iustificetur et iterum ei merita Christi applicentur; et in quo haec iustificatio a prima differat et in quo conveniat" (CT 5,281).

[133] 1. Natura nostra post Adæ peccatum propriis viribus, etiam gratia non præventa neque adjuta potest se disponere, acquirere et mereri justitiam apud Deum.

2. Post Adæ peccatum liberum arbitrium est res de solo titulo, immo titulus sine re.

3. Propiis viribus justificamur et omnia peccata vitare possumus et præ-

reveló como un sistema práctico de trabajo. De hecho, el decreto final sigue este programa.

El programa de trabajo fue aprobado en la sesión general del 30 de junio y comenzó el debate de los Padres conciliares, que, por lo que respecta a la primera justificación, duró del 5 al 13 de julio. La justificación fue definida frecuentemente como paso del estado de pecado al estado de justicia, remisión de los pecados con infusión de la gracia, realización en el alma del estado de justicia, etc.[134]. Era también unánime la afirmación del principio de que la fe justifica, pero en cuanto informada por la caridad. Se defiende que la fe es el principio y fundamento de toda la justificación, la primera disposición a la justificación. Brillante fue la intervención del obispo de Fano y del de Siracusa.

La tendencia de los Padres era clara y unánime, si bien en Seripando se perfilaba el interés a reducir la parte del hombre en provecho de la gracia[135], y hubo algún incidente como el protagonizado por el obispo Sanfelice, que se había mostrado partidario de la justificación por la sola fe, lo que dio lugar a un enfrentamiento personal y físico con el obispo de Chiron.

El 15 de julio el concilio designó una comisión de cuatro obispos para que redactaran el decreto de la justificación: eran los obispos de Armagh, Accia, Belcastro y Bitonto, con la colaboración de algunos teólogos, como A. Vega.

cepta implere et perseverare et gloriam mereri absque hoc, quod gratia Dei cooperante egeamus, nisi forte ut facienda cognoscamus vel cognita facilius exsequamur.

4. Deum quidem solum incipere justificationis opus, et nos solos illud perficere.

5. Sola opinione de Deo, et dolore, etiam sine fide posse hominem ad justificationem disponi.

6. In justificationis negotio solum Deum omnia operari, nobis nihil cooperantibus, sed mere passive habentibus.

7. Ante caritatem justificamur sola fide, qua credimus vel confidimus vel sentimus nobis dimissa peccata per justitiam Christi, nobis licet injustis imputatam, et justitiam aliam inhærentem non habentibus.

8. In peccatore justificando dolor vel timor vel amor non faciunt nec disponunt ad justitiam, et omnis talis conatus ante remissionem peccatorum et gratiam peccatum est damnabile; nec ante remissionem posse hominem vel votum gratiæ habere.

9. In baptismate sola fides est, quæ reddit hominem justum, ipso baptismate nihil juvante" (CT 5,281-282).

[134] Cf. CT 5,337ss.

[135] Cf. J. Rivière, o.c., 166.

Los tres proyectos

Un primer proyecto, del 23 de julio ("proyecto de julio")[136], no satisfizo a los Padres, que pedían una redacción más breve y más clara. Fue un proyecto que no habría de tener influjo en el resultado final, por lo que no nos detenemos en él. Un punto, sin embargo, que siempre permanece fue el de la certeza de la fe, que se discutió el 28 de agosto[137]. Santo Tomás se había mostrado más bien contrario a la certeza de la fe, pero los escotistas atribuían a Escoto un tipo de certeza que defendían en la sesión. La sesión del 28 de agosto fue consagrada a este tema, y la mayoría pidió que el concilio se limitara a condenar la sentencia luterana[138].

El llamado proyecto de septiembre (presentado por los legados el 23 de septiembre) se habría de revelar, por el contrario, como un proyecto rico y útil para el futuro. El cardenal Cervini había pedido su redacción a Seripando, que lo preparó para el 11 de agosto; pero Cervini se lo devolvió con el encargo de reelaborarlo de nuevo teniendo en cuenta un esquema "que le había venido a las manos". Seripando redactó el nuevo proyecto (preesquema B), que entregó el 19 de agosto[139].

En este preesquema se daba una novedad digna de mención y que hace notar Jedin[140]: se abandona la fórmula de redactar una lista de cánones y se introduce el uso de los capítulos que habrían de servir en adelante como norma de la fe en materia de justificación. De este modo, la materia positiva venía en 15 capítulos, a los que seguían ocho cánones[141].

Pero, entre tanto, Cervini, por su cuenta, consultó privadamente a varios teólogos (en particular a Domingo de Soto, Juan du Conseil, Richard de le Mans, Alfonso de Castro, Laínez, Salmerón) y se fue elaborando un nuevo texto, que fue presentado a los Padres el 23 de septiembre. Todo el mundo lo alabó, excepto el propio Seripando, que ya no reconocía en él su propio trabajo.

Respecto a lo elaborado por Seripando, se observa en este texto una valoración más positiva de la cooperación del hombre en la preparación de la justificación; se coloca la fe, el

136 CT 5,384-391.
137 CT 5,418-419.
138 Ibid, 419.
139 Los dos esquemas de Seripando: CT 5,821-833.
140 H. Jedin, o.c., 272-273.
141 Cf. ibid.

acto de fe, como disposición a la justificación, y sobre todo se entiende la gracia de la justificación como una forma inherente al hombre, con lo que se rechaza la doctrina de la doble justicia de Seripando y se enseña que la sola justicia de Cristo justifica de verdad ante Dios, aun cuando queda aún la proposición de que se nos imputa la justicia de Cristo "como si fuera nuestra"[142].

A los escotistas se les complacía con la nueva versión de la disposición a la justificación, y a los tomistas también, al poner de relieve la gracia santificante como elevación óntica y al condenar la doble justicia. La cuestión de la certeza de la gracia quedaba tal como la exponía Seripando en el preesquema, en donde decía, de acuerdo con la deliberación del 28 de agosto, que por la débil disposición del hombre no a todo el que se gloría de tener confianza en Dios se le perdonaban de hecho los pecados[143].

Este esquema, compuesto de 11 capítulos y 21 cánones[144], fue realmente la base del proyecto definitivo[145].

El esquema fue discutido por los teólogos del 27 al 29 de septiembre y en la congregación general del 1-2, 5-9 y 11-12 de octubre. Fue en estas congregaciones donde se abordó a fondo la discusión en torno a la certeza de la fe y la doble justicia. Mientras los escotistas (provistos de una propia teoría sobre la certeza de la fe) decían que no se había tenido suficientemente en cuenta su sentencia, otros, particularmente tomistas, querían que se excluyese todo tipo de certeza sobre la gracia.

Digna de mención fue la intervención de Seripando el 8 de octubre en favor de la teoría de la doble justicia. El hombre tiene ciertamente una justicia propia, pero dada su debilidad y la fuerza misma de la concupiscencia, para poder vencer la tentación, ¿no necesita el hombre completar su justicia con la perfecta justicia de Cristo?[146]. Esta teoría de la

[142] H. JEDIN, o.c., 275-276.

[143] "Non omnibus tamen eam fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum iactantibus peccata dimitti dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos ea possit esse, immo nostra tempestate sit et magna contra ecclesiam catholicam contentione praedicetur vana haec et ab omni pietate remota fiducia" (CT 5,830).

[144] CT 5,420-430.

[145] A. MICHEL, *Trente*, en CH. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles* X, 77.

[146] «Totius huius quaestionis hunc esse statum aiunt, utrum nos qui iustificati sumus et consequenter glorificandi sumus iuxta illud "Quos iustificavit hos et glorificavit", apud divinum tribunal iudicandi simus ex una tantum

doble justicia había sido defendida por la escuela de Colonia: Gropper, Contarini, Pigge y otros[147], y respondía al intento apologista de encontrar una vía media con la posición de Lutero.

Los Padres, conscientes de que se tenía que estudiar la cuestión más a fondo, remitieron a los teólogos ambas cuestiones: la de la doble justicia y la de la certeza de la fe.

Los teólogos abordaron la discusión del 15 al 26 de octubre. Sobre la cuestión de la certeza de la fe surgió una discusión entre tomistas y escotistas. Se estaba de acuerdo en que la gracia no es objeto de experiencia física, de modo que todos sostenían que no existe una certeza experimental en

iustitia, iustitia inquam operum nostrorum procedentium ex gratia Dei, quae in nobis est, aut ex duplici iustitia, nostra se., quam modo dixi, et iustitia Christi, passione sc., merito et satisfactione Christi supplente imperfectionem iustitiae nostrae» (CT 5,486).

Seripando proponía su solución como una vía media entre católicos y protestantes. Admitía una justicia real e inherente al hombre, pero al mismo tiempo sostenía que era insuficiente para hacer al hombre digno de la aprobación divina. Era, pues, menester que, aparte de la propia justicia, se le imputara al hombre la justicia de Cristo. Que los grandes santos puedan decirse justos, es claro; pero que el común de los pecadores se imaginen estar plenamente justificados por el bautismo o por la absolución es algo intolerable. En el tribunal de Dios estos pecadores deberán contar con la justicia de Cristo.

[147] La escuela de Colonia pretendió ganarse a los protestantes con su teoría de la doble justicia. La primera manifestación literaria se debe a J. Gropper *(Enchiridion christianae iustificationis),* pero su teoría la debía a su maestro Pigge, que dedicó su obra *Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratispunensibus tractatarum... explicatio* (1541).

El tratado de la justificación de Contarini responde también a esta intención.

Pigge (Pighius) había tenido una marca e influencia nominalista. Concebía el pecado original simplemente como una imputación del pecado de Adán. Quería responder a los errores de su época y encontrar para ello una adecuada comprensión del pecado original. Pensó que el problema se resolvía manteniendo que el pecado original era una imputación a todos los hijos de Adán del pecado, numéricamente uno, del primer hombre. El pecado de Adán no lo heredamos propiamente, sino que se nos imputa. Fue Adán el que pecó, pero el reato cae sobre nosotros.

Hablando de la justicia, dice que estrictamente no se encuentra más que en Dios. En nosotros sólo puede existir de una forma imperfecta. Pero al no poder encontrarla perfecta en nosotros, la buscamos en Cristo, que presenta sus méritos ante el Padre y nos cubre con su justicia, poniéndonos al amparo de la cólera divina. De ese modo podemos presentarnos ante Dios y no sólo parecer justos, sino serlo de verdad.

Para obtener la aplicación de la justicia de Cristo no basta sólo la fe, sino también la esperanza y el amor de Dios.

Su postura no es, pues, la protestante, pero se trata de una alternativa que no habría de satisfacer ni a protestantes ni a católicos.

este sentido. También había acuerdo en que Dios, en ciertos casos, puede dar a un individuo determinada certeza de su propio estado. Ahora bien, mientras los tomistas admitían sólo desde el punto de vista experimental una certeza de tipo moral, la que se puede deducir, a modo de conjetura, de la buena conciencia de uno, los escotistas sostenían que existe una certeza de fe deducida de la recepción de la penitencia o del bautismo, los cuales sacramentos producen la gracia eficazmente en quienes no ponen óbice alguno[148].

No faltaron quienes advirtieron que, aun en este caso, la certeza no puede ir más allá de una certeza moral, pues la condición de no poner óbice está también sujeta a la humana deficiencia. Por ello el servita Mazochi advertía que no había tanta diferencia entre las dos escuelas[149]. De todos modos, de esta discusión no trascendió nada al decreto de la justificación. Este mantuvo la línea antiluterana del esquema de septiembre[150].

En cuanto al tema de la doble justicia, la mayoría aplastante de los teólogos la rechazó: la gracia que no lleva a la gloria no es gracia, ni el mérito es mérito si no merece la gloria. La gracia santificante que la teología católica identifica con la *iustitia inhaerens* produce ya una unión tal con Cristo que, a pesar de la deficiencia humana, hace posible el juicio favorable de Dios. En la gracia santificante poseemos ya la justicia de Cristo, en cuanto que aquélla es una participación de ésta. Laínez fue el mayor opositor a la teoría de la doble justicia[151] y ofreció doce razones para rechazarla. Su intervención fue decisiva[152].

Tercer proyecto

El 25 de octubre Cervini pidió la redacción de un nuevo proyecto a Seripando, con la inclusión de las sugerencias que le parecieran oportunas. Con la ayuda de Massarelli terminó el trabajo para el 31 de octubre[153]. Pero también este texto

[148] H. JEDIN, o.c., 284.
[149] CT 5,581-590.
[150] H. JEDIN, o.c., 286.
[151] CT 5,612-629.
[152] A modo de ejemplo recordamos su tercera razón: "Tertia ratio sit, quia tollitur revera meritum ab operibus bonis in caritate factis, quod in scripturis et sanctis doctoribus est statutum. Aut enim dicit defectuosam iustitiam inhaerentem ad meritum et sic negat merita, aut dicit mereri aliquam gloriam, sed remissam, et ad maiorem opus esse nova imputatione, et sic imputatio ponitur, ne iudicemur secundum opera" (CT 5,615).
[153] CT 5,510-523.

fue cambiado, y de nuevo Seripando se quejó de que había sido retocado "et quoad substantiam et quoad formam" cuando se presentó al concilio el 5 de noviembre. Ya por la intervención del cardenal Del Monte, antes incluso de la congregación general, se habían cambiado algunas expresiones de Seripando. Se había eliminado toda reliquia de la doble justicia (recordemos que en el esquema de septiembre había aún una frase en esta línea) y se afirma la fe como disposición por la que empieza la preparación para la justificación (en el esquema de Seripando se hablaba de la fe como origen de toda justicia).

El nuevo proyecto constaba de 16 capítulos y 31 cánones. La congregación general se abrió el 9 de noviembre y tuvo 14 sesiones. De nuevo la discusión versó sobre la doble justicia y la certeza de la fe. El 26-27 de noviembre Seripando se levantó de nuevo en defensa de la teoría de la doble justicia[154], aunque sabía muy bien que no había perspectiva alguna para sus ideas: sólo combatía porque se reconociera su ortodoxia y su piedad personal[155].

Surgió de nuevo la discusión en torno a la certeza de la fe. Se mantenía siempre la tesis de limitarse a oponerse a la doctrina de Lutero, adoptada ya desde la discusión del 28 de agosto. Pero los escotistas luchaban porque no se condenara su propia posición. En este sentido, el general de los conventuales, B. Costacciano, salió en defensa de la tesis escotista el 26 de noviembre, calificándola de vía media entre la luterana y la tomista. Más tarde, el 9 de enero de 1547, se volvería sobre el asunto. Ya el 17 de diciembre, en la congregación general, se había acordado no ir más allá de la condena de la certeza luterana. Ahora había que encontrar una fórmula definitiva. Se consiguió en la medida en que se eliminó la ambivalencia del concepto de fe: nadie puede creer con certeza de fe en la que no cabe error ("cui non potest subesse falsum") que ha conseguido la gracia de Dios. Se complacía así a los tomistas; pero quedaba en pie, como posible, una seguridad proveniente de la fe acerca del estado de gracia tal como la admitían los escotistas[156]. El 11 de enero de 1547 fue aprobada esta solución.

Pero otro tema había surgido entre tanto y era, en realidad, un punto fundamental. El cardenal Cervini quería saber cómo había que entender la sentencia paulina de que somos

[154] CT 5,666-675.
[155] H. JEDIN, o.c., 325.
[156] Ibid., 337.

justificados por la fe. Dos opiniones se perfilaban en el momento: unos entendían que se trataba del acto de fe como primera disposición a la salvación; otros, de la virtud de la fe que concurre en el momento mismo de la justificación (fe unida a la caridad)[157].

Ante esta división, el cardenal Cervini pensó que los Santos Padres presentaban mejor la posición de la Iglesia que lo que hacía la escolástica, y se hizo con una colección de textos patrísticos[158], de modo que así llegó a la formulación de que la fe es el principio de la humana salud, el fundamento y la raíz de toda justificación. La fe es el fundamento de la justificación tanto en la preparación como en el instante de la justificación y en todo crecimiento de la misma[159]. Los textos paulinos que tuvo en su mano el cardenal Cervini son textos que resaltan el papel de la fe en la misma justificación, como el de Orígenes: "Se justifica por la fe, porque las obras de la ley son excluidas de la justificación, y la fe es la señal de los que son justificados" (*Epist. ad Rom.* 3,9: PG 14,953). Otros textos van en la misma línea[160].

Se pensó que no había que añadir a la fe las palabras de Pablo *sine operibus,* puesto que si la justificación depende de la fe, no puede ser otra cosa que gratuita.

Otra disputa interesante para nuestro propósito es la que tuvo lugar en torno a las causas de la justificación (actualmente en el cap.7). Cervini preguntó si entre las causas había que colocar la fe. Los escotistas querían relegarla a la mera preparación de la justificación, mientras que algunos tomistas querían integrarla como causa instrumental de la justificación (así los obispos de Oporto y Bitonto).

El de Bitonto sostenía que la fe no es sólo disposición, sino causa de la justificación, y pedía que se la nombrara como causa formal[161]. Lo mismo pide el de Opor-

[157] CT 5,696-700; 724-735.

[158] CT 5,729, 731, 734.

[159] "Licet sensus B. Thomae sit bonus, tamen nos debemus sequi sensum antiquorum doctorum, qui sensus magis convenit verbis propositis quam B. Thomas, et consensus ecclesiae magis exprimitur per verba antiquorum doctorum quam per verba novorum doctorum. Ideo propositiva verba videntur secundum consensum ecclesiae, quia tam in dispositione, quem in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento semper fides est fundamentum et radix iustificationis, ideo dicitur omnis" (CT 5,734).

[160] CT 5,729. Hagamos también mención de otro texto de San Juan Crisóstomo (*Hom.* 7 c.5 *in Epist. ad Rom.* 3,28: PG 60,446), en el que se dice que somos justificados por la fe porque la fe es la fuente de la salvación.

[161] Dice así el obispo de Bitonto: "Fides non est solum causa dispositiva, sed facit ipsam iustificationem, cum baptismum suppleatur per fidem, sed non

to[162]. El mismo Cervini se inclinaba también por esta posición[163].

Por ello, como anotan Flick-Alszeghy[164], si los Padres no quisieron atribuir a la fe una causalidad instrumental fue por no confundirla con los sacramentos. Tampoco hablan de causalidad formal para evitar que se favoreciera a la mentalidad luterana, pero piensan que según la mente del concilio no puede excluirse que pueda llamarse causa formal de la justificación a la misma fe, y aluden a Belarmino, el cual poco después llama a la fe causa formal incoada de la justificación[165]. Nosotros pensamos realmente que la mente del concilio es ésa[166].

e contra, quia baptismum non supplet fidem. Igitur fides maior baptismo. Quare debet numerari inter istas causas, et posset poni in formali quia Thomas dicit quod fides est prima pars iustitiae, tamen verus locus fidei convenit in causa instrumentali; et in iustificatione concurrunt duo instrumenta, unum ex parte Dei, baptismum; ex parte nostra fides. Posset igitur exprimi in decreto quod instrumentalis causa ex parte Dei est baptisma, ex nostra fides" (CT 5,740).

162 Dice así el obispo de Oporto: "Quia Iacobus dicit, quod ex fide homus vivit, et a patribus hic alias conclusum est quod in ipso instanti iustificationis subintrat etiam fides, non potest dici quod fides sit solum causa dispositionis, sed est initium causae formalis, et posset dici causa formalis et ipsa caritas, cuius initium est fides" (CT 5,740).

163 Dice así Cervini: "Modo tamen restat, inquit, ut verba decreti aptentur quia apostolus saepissime utitur hoc modo loquendi, ut per fidem iustificemur, quasi sit dux et via ad iustitiam, quod etiam Ambrosius sentit, cum dicit: Fides perducit ad caritatem etc. et fidei satis datur in 8 capite decreti, cum dicitur in principio quod (iustificatio) non est sola peccatorum remissio, sed infusio donorum, inter quae est fides, item in causa formali, cum dicitur, quod est iustitia, in qua comprehenditur etiam fides: tamen adhuc cogitavi quod plus fidei debeat dari in causa instrumentali..." (CT 5,742).

164 M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 389.

165 Es importante este texto de Belarmino: «La fe constituye el inicio de la justicia y es, por lo mismo, causa formal incoada de la justificación. Esto lo enseña el Apóstol (Rom 4,5) cuando dice: "Credenti in eum qui iustificat impium, reputatur fides eius ad iustitiam", donde se considera a la fe como justicia... Si la fe es viva e informada por la caridad, la justicia será perfecta; en caso contrario se tratará de justicia imperfecta e incoada, por lo menos... Esto mismo se deduce de las palabras del apóstol Pedro (Act 15,9) al decir que la fe purifica los corazones... La fe realiza esto no tanto eficiente cuanto formalmente, al igual que la luz arroja las tinieblas al penetrar, pues no pueden coexistir las tinieblas y la luz» (*De iustificatione* lib.1 cap.17).

166 Alfaro viene a decir que al concilio de Trento se le escapó el punto de vista de Lutero según el cual la justificación se realiza por la fe porque es justificación por la gracia, justificación que nos viene de Cristo (J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* [Barcelona 1982] 71). Trento separa las dos cuestiones: ¿Por qué S. Pablo dice justificados por la fe? y ¿por qué dice que somos justificados gratuitamente? Apunta Alfaro que ciertamente

El decreto sería aprobado el 13 de enero de 1547 y constituye, a decir de Rondet, una de las páginas más bellas de la historia del dogma.

2) Contenido del decreto

Vistos ya los principales puntos de la discusión de Trento, entramos ahora a exponer el contenido del mismo sobre la naturaleza y las causas de la justificación, que es el punto que estudiamos en este capítulo.

El concilio, en el capítulo 12, habla de la misericordia de Dios, que ante la situación humana de pecado envía a su Hijo a fin de hacer llegar la justicia tanto a judíos como a gentiles. Se trata de la justicia de Cristo que gratuitamente es dada a los hombres (cap. 3); y describe en el capítulo 4 la justificación como "un paso de aquel estado en el que el hombre nace hijo del primer Adán al estado de gracia y de adopción de hijos de Dios (Rom 8,15) por el segundo Adán, Jesucristo, nuestro Señor" (D 1524).

Se trata, pues, de la justicia de Cristo que, por iniciativa absolutamente gratuita de Dios, se concede al hombre, de modo que pasa de la situación de pecado al estado de gracia y de adopción como hijo de Dios.

Dicho esto, el concilio entra a hablar de la necesidad de la preparación y del modo de preparación a la justificación en

Trento admite que la fe es fundamento de toda la justificación. Es también justificación gratuita porque ni la fe ni las obras tienen propiamente valor meritorio, pero Trento no capta que la justificación se hace por la fe porque es justificación por gracia precisamente. Trento no se percató de la condición de justificación de la fe en San Pablo porque tenía un concepto meramente intelectual de la fe como aceptación de un mensaje. Ladaria abunda también en la misma idea (cf. *Antropología teológica* 345).

Pensamos nosotros, por lo que hemos visto ya, que es imposible decir que Trento redujo la fe a asentimiento intelectual. Recordemos que Cervini, autor de las palabras "principio, raíz y fundamento de la justificación", entiende que la fe es el fundamento de la justificación no sólo porque es el comienzo de todo el proceso que dispone a la misma, sino porque la fe es fundamento en el mismo instante de la justificación, es decir, es el alma de la justificación.

Por otro lado tenemos que tener en cuenta que, si el concilio hubiese dicho sin más que la fe justifica, habría favorecido la tesis luterana. Por eso pensamos, como hemos dicho ya, que el pensamiento de Belarmino (cf. nota 165), que llama a la fe causa formal incoativa de la justificación, puede ser la mejor forma de entender la intención profunda del concilio. En realidad es más exacto decir que la fe es la incoación de la justificación que decir simplemente "la fe justifica", porque la fórmula paulina lo que quiere decir es que la justificación es don (que se recibe por la fe) y no producto de la obra humana, pero no que para la justificación baste la fe sin la caridad.

los capítulos 5 y 6, que ya hemos examinado anteriormente. Y define así la justificación en el capítulo 7: "Esta disposición o preparación viene seguida de la justificación misma, que no es simple remisión de los pecados (can.11), sino también una santificación o renovación del hombre interior por la recepción voluntaria de la gracia y de los dones. Por ello el hombre pasa de injusto a ser justo, de enemigo se convierte en amigo, para ser heredero, en esperanza, de la vida eterna (Tit 3,7)" (D 1528).

La justificación aparece, pues, según la mente del concilio, no sólo como una remisión de los pecados, sino como una renovación y santificación interior mediante la voluntaria aceptación del don de la gracia. La santificación (en contra de lo que decía Lutero) es, pues, una implicación necesaria de la justificación. No hay justificación sin santificación y rechazo total del pecado (mortal).

Y entra el concilio a examinar las causas de la justificación:

"He aquí las causas de esta justificación: causa final, la gloria de Dios y de Cristo ciertamente, y la vida eterna; causa eficiente, Dios misericordioso, que purifica y santifica gratuitamente (1 Cor 6,11), sellando y uniendo con el Espíritu Santo de la promesa, que es prenda de nuestra herencia (cf. Ef 1,13ss); causa meritoria es su Unigénito amadísimo, nuestro Señor Jesucristo, el cual cuando éramos enemigos (cf. Rom 5,10) nos mereció la justificación con su pasión santísima en el madero de la cruz por el grandísimo amor con el que nos amó (Ef 2,4) y satisfizo por nosotros a Dios Padre; la causa instrumental es el sacramento del bautismo, el "sacramento de la fe", sin el cual a nadie se le concedió jamás la justificación. Finalmente, la única causa formal es la justicia de Dios, "no aquella por la cual él es justo, sino aquella con la cual él nos hace justos a nosotros" (cán.10 y 11). Es decir, aquella por la que, enriquecidos dadivosamente por él, somos renovados en lo más íntimo del alma, y no sólo se nos considera justos, sino que en realidad de verdad nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros la justicia en la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere (1 Cor 12,11) según la propia disposición y cooperación de cada uno" (cap.7; D 1529).

En efecto, "aun cuando nadie puede ser justo sino mediante la comunicación de los méritos de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, esta comunicación se lleva a efecto en la justificación del impío, cuando por el mérito de esta santísima pasión se infunde por medio del Espíritu Santo la caridad de

Dios en los corazones (cf. Rom 5,5) de los que son justificados y queda inherente en ellos (can.11). De este modo recibe el hombre en la misma justificación por Jesucristo, en el cual se inserta, juntamente con la remisión de los pecados, estos dones infusos: la fe, la esperanza, la caridad.

Porque si la esperanza y la caridad no se añaden a la fe, la fe no une perfectamente a Cristo ni hace un miembro vivo de su cuerpo. Esta es la razón por la que dice con toda verdad que la fe está muerta sin las obras (Sant 2,17) y es inútil (can.19); y en Cristo Jesús ni la circuncisión vale nada ni la incircuncisión, sino la fe que opera por la caridad (Gál 5,6; 6,15). Esta es la fe que, según la tradición de los apóstoles, piden los catecúmenos a la Iglesia antes del sacramento del bautismo cuando piden la "fe que da la vida eterna", vida que no puede dar la fe sin la esperanza y la caridad. De ahí que inmediatamente oyen la palabra de Cristo: si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos (Mt 19,17) (cán.18-20). Así pues, al recibir la verdadera y cristiana justicia, se les manda, apenas renacidos, conservarla blanca y sin mancilla, como aquella primera vestidura (Lc 15,22) que se les ha dado por Cristo Jesús, en lugar de la que por su desobediencia perdió Adán para sí y para nosotros, a fin de que la lleven ante el tribunal de nuestro Señor Jesucristo y tengan la vida eterna" (cap.7; D 1529-1531).

Enseñan los cánones respectivos:

Canon 10: "Si alguno dijere que los hombres son justificados sin la justicia de Cristo, por la cual nos mereció ser justificados; o que es esta justicia misma la que los hace formalmente justos, sea anatema" (D 1560).

Canon 11: "Si alguno dijere que los hombres son justificados, bien por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, con exclusión de la gracia y de la caridad que se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo y permanece inherente en ellos, o bien que la gracia por la que somos justificados consiste solamente en el favor de Dios, sea anatema" (D 1561).

El esquema de las cuatro causas, de origen escolástico, resulta cómodo para atribuir a Dios la total iniciativa de una justificación absolutamente gratuita y a Cristo los méritos que nos ha ganado. La única causa formal es la justicia de Dios que el hombre participa y hace suya y por la que se hace verdaderamente justo. He ahí el rechazo explícito de la doctrina luterana de la imputación.

Los Padres han estado de acuerdo en hablar de una justicia verdaderamente efectiva. Al hablar de la única causa

formal de la justificación, excluyen la teoría de Seripando de la doble justicia. No se requiere una imputación ulterior de la justicia de Cristo para suplir la deficiencia de nuestra justicia. Precisamente nuestra justicia no es otra cosa que la participación en la justicia de Cristo.

En la mente del concilio la justificación tiene un sentido auténticamente cristocéntrico: somos justificados por los méritos de Cristo en tanto en cuanto el cristiano se inserta en él.

Con la justificación se comunican las virtudes infusas de la fe, la esperanza y la caridad, por las que el cristiano se une perfectamente a Cristo. Esta justificación tiene lugar cuando, por los méritos de Cristo, la caridad de Dios se infunde en el corazón del hombre y se hace inherente a él. El concilio nos habla de *habitus*, como era costumbre en la escolástica; pero es su intención afirmar que la caridad justificadora es algo interior al hombre, algo *inherente* a él. Curiosamente, como dice G. Philips[167], "aquí topamos con una de las paradojas de la disputa: los católicos se hacen los defensores de la interiorización de la gracia, y los protestantes se aferran con energía, al menos en este punto, a los conceptos puramente jurídicos, que por otra parte aborrecen".

Hemos aclarado anteriormente que, según las actas del concilio, no se excluye que la fe pueda ser entendida como causa formal incoada de la justificación en el sentido de que la caridad es el desarrollo de la misma fe, la realización de una justificación que comienza en la fe. Esta fe sin la caridad es ciertamente una fe muerta, que no une perfectamente a Cristo; pero es el inicio de nuestra unión con él. Hay una dinámica justificante que comienza en la fe y que llega a su plenitud en la caridad que se nos infunde en el momento de la justificación por la concesión de la gracia. La fe que justifica es la fe que está informada por la caridad.

Finalmente, el bautismo es, según el concilio, la causa instrumental que nos aplica los méritos de Cristo.

Capítulo 8: "Cuando, pues, el Apóstol dice que el hombre es justificado por la fe (can.9) y gratuitamente (Rom 3,22-24), estas palabras han de tomarse en el sentido que la Iglesia lo ha tomado siempre y unánimemente, a saber: que se dice que somos justificados por la fe porque la fe es el comienzo de la salvación del hombre, el fundamento y la raíz de toda la justificación; sin ella es imposible agradar a Dios (Heb 11,6) y llegar a compartir la suerte de los hijos; y se dice que somos

[167] G. Philips, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Salamanca 1980) 262.

justificados gratuitamente porque nada de lo que precede a la justificación, bien sea la fe, bien sean las obras, merece la gracia misma de la justificación. Porque si es gracia, ya no es por las obras; de lo contrario (como dice el mismo Apóstol), la gracia ya no es gracia (Rom 11,16)" (D 1532).

Conocemos ya el contexto de la elaboración de este capítulo, llevado a cabo por el especial interés de Cervini, y hemos visto que en él se quiere presentar la fe no como una mera preparación a la justificación, sino como algo que entra causalmente en el origen mismo de la justificación, pues todo el proceso de la misma tiene en la fe el principio y el fundamento. La fe es ya la justificación incoada, es el inicio de una unión con Cristo que no es perfecta sino con la caridad.

El capítulo termina diciendo que nada de lo que precede a la justificación, ni la fe ni las obras, la merecen. La intención del decreto en este punto es la de negar el mérito en sentido estricto por parte de las obras de preparación, aunque no excluye, ni mucho menos, el mérito que llamamos *de congruo*[168].

Capítulo 9: "Mas, aun cuando sea necesario afirmar que los pecados no se remiten ni fueron jamás remitidos sino gratuitamente por la misericordia divina a causa de Cristo, sin embargo no puede decirse que se perdonan o se han perdonado los pecados a nadie por gloriarse en la confianza y certeza de que le son remitidos y por apoyarse en sola ella. Porque esa vana confianza, ajena a toda piedad, puede darse entre los herejes y cismáticos; es más, en nuestro tiempo se da y se predica con gran aparato contra la Iglesia católica (can.2).

Pero tampoco ha de afirmarse que aquellos que están verdaderamente justificados tienen que estar inevitablemente convencidos de que están justificados y de que nadie es absuelto de sus pecados y justificado sino aquel que cree con certeza que está absuelto y justificado y que por esta sola fe se efectúa la absolución y la justificación (can.14), como si no creer esto fuera dudar de las promesas de Dios y de la eficacia de la muerte y de la resurrección de Cristo. En efecto, así como ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios, del merecimiento de Cristo ni de la virtud y eficacia de los sacramentos, así también, si considera su propia debilidad y su falta de disposición, puede interrogarse con temblor y temor acerca de su gracia (can.13); porque nadie puede saber con certeza de fe, en la que es imposible el error, que ha conseguido la gracia de Dios" (D 1533-1534).

[168] A. MICHEL, o.c., 99.

A este capítulo corresponden los siguientes cánones:

Canon 13: "Si alguno dijere que para conseguir la remisión de los pecados es necesario a todos el creer con certeza y sin ninguna vacilación, fundada en su debilidad y en su falta de disposición, que sus pecados le han sido perdonados, sea anatema" (D 1563).

Canon 14: "Si alguno dijere que el hombre es absuelto de sus pecados y justificado por el hecho de creer con certeza que está absuelto y justificado, o que nadie está verdaderamente justificado sino el que cree que está justificado y que sólo con esta fe se efectúa la absolución y la justificación, sea anatema" (D 1564).

Canon 15: "Si alguno dijere que el hombre regenerado y justificado está obligado por la fe a creer que él está ciertamente entre el número de los predestinados, sea anatema" (D 1565).

Canon 16: "Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que él obtendrá ciertamente aquel gran don de la perseverancia final, salvo que lo haya sabido por especial revelación, sea anatema" (D 1566).

Después de lo visto en el desarrollo del concilio, se puede advertir en este punto que la intención del mismo no va más allá de la condenación de la posición luterana, sin querer dirimir las disputas de escuela. El concilio reconoce que los pecados no son remitidos sino gratuitamente por la misericordia divina a causa de los méritos de Cristo. Ahora bien, uno no se puede basar en esto para deducir que es justamente la confianza en el perdón de Dios la que garantiza el perdón y la que nos concede la certeza absoluta del mismo. Esta confianza puede darse en herejes y cismáticos.

Ningún hombre piadoso puede dudar de la misericordia de Dios ni de la virtud y eficacia de los sacramentos; pero, si considera su debilidad, puede interrogarse con temor sobre su salvación, "porque nadie puede saber con certeza de fe, en la que es imposible el error *(cui non potest subesse falsum),* que ha conseguido la gracia de Dios".

Los Padres están todos de acuerdo en rechazar la doctrina protestante de que es la confianza en los méritos de Cristo lo que garantiza la remisión de los pecados. El 28 de agosto se determinó oponerse solamente a esta doctrina luterana, y la fórmula definitiva va por ahí. Pero el concilio no excluye la posibilidad de una certeza moral, basada en la conjetura a partir de la propia conciencia.

Resumiendo la doctrina de Trento sobre la justificación, podríamos decir que ésta es un acto de la misericordia divina

por el que, en atención a los méritos de Cristo, Dios acoge al pecador renovándolo interiormente al hacerlo verdaderamente partícipe de su propia justicia. El hombre queda justificado no por una imputación extrínseca de los méritos de Cristo, sino por la justicia que le es propia y que el Espíritu Santo infunde en él según su voluntad y la libre cooperación de cada uno. Esta justificación es, al mismo tiempo, remisión de los pecados y renovación y santificación interior. La santificación es una implicación necesaria de la justificación. Esta justicia permanece en el hombre como un principio permanente e implica la presencia de la fe, la esperanza y la caridad. Sin la esperanza y la caridad, la fe no puede justificar al hombre ni hacer de él un miembro vivo de Cristo.

El concilio, con todo, concibe esta fe no sólo como preparación a la justificación, sino como fundamento y raíz de la misma.

VII. INTENTO DE SINTESIS

Vistos ya los elementos varios de la historia del dogma y de la teología, intentamos ahora una síntesis que articule las diversas dimensiones de la justificación.

1. La afirmación capital a la que nos conduce el estudio precedente es que la justicia del hombre es una participación creada en la misma justicia de Dios. Pablo ha comprendido perfectamente que el hombre no puede alcanzar por sí mismo la justificación. Hay en él una fuerza de pecado que se lo impide. Es más, San Pablo llega a la conclusión de la impotencia del hombre para justificarse partiendo de la consideración de Cristo redentor: si es Cristo el que nos salva, no es la ley la que lo hace. Si nos salvara la ley, Cristo sería inútil.

2. En consecuencia, la justificación sólo puede ser don divino. Es al Padre al que debemos la iniciativa de concedernos su justicia y su salvación en virtud de los méritos de Cristo. Es Cristo el que nos ha merecido la salvación. La justificación aparece así como puro don de Dios debido a la absoluta iniciativa del Padre en Cristo. Es una justicia de gracia que coincide con la gracia.

3. Ahora bien, justamente por ser justicia de gracia es justicia de fe. La fe no es otra cosa que la aceptación de una justicia que nos viene de fuera, como don. Decir justificación por la fe es lo mismo que decir justificación por Cristo y no por nuestras fuerzas. La obra de Dios en Cristo es el único

fundamento objetivo para la salvación del hombre, es la nueva situación de gracia que sucede a la situación de perdición por la ley. Por ello, si la situación de salvación viene de Cristo, no puede haber otro medio de apropiación de la misma que la fe, la aceptación del don, la fe en cuanto acogida de esa misma salvación que es puro don de Dios y que no puede deberse a las obras del hombre.

4. Esta fe por la que el hombre queda justificado es una fe que al mismo tiempo supone la confesión de que Dios nos salva en Cristo y la entrega a ese mismo Dios salvador. Es al mismo tiempo fe-confesión y fe-entrega personal a Dios. Es una fe dinámica que obra por la caridad y que se plenifica en la caridad; una fe que se hace coherente cuando conduce a amar a Dios sobre todas las cosas guardando sus mandamientos. La caridad aparece así como el mismo desarrollo de la fe, como coherencia de una fe que no puede quedarse ante el umbral de un amor total donado por Dios. Sólo cuando el amor informa a la fe conduce ésta a la plena unión con Cristo, haciéndonos miembros vivos de su cuerpo. Uno puede tener fe continuando aún en el pecado; sólo cuando la fe se hace coherente y acepta de forma total el amor que Dios le entrega, con la resolución de guardar sus mandatos y aborrecer el pecado, tiene lugar la justificación.

La fe es así el principio, el fundamento y la raíz de la justificación. La fe no es sólo el asentimiento a la verdad revelada; es también el impulso de una voluntad que se somete a Dios y que acepta el mensaje revelado no por la intrínseca inteligibilidad del mismo, sino por la atracción interior e inefable de Dios en quien se confía, como fuente de verdad y de salvación. Es, por tanto, un inicio de amistad que se hace amistad plena en la caridad[169]. Es la fe una justificación incoada. La concepción de una fe puramente pasiva, una fe que no colabora positivamente en la justificación, es un principio ajeno a San Pablo.

5. La justificación se realiza cuando la fe va unida al amor, lo cual tiene lugar cuando el hombre, solicitado por el amor de Dios, se rinde a él, dejándose amar plenamente por él; es un acto que por ello mismo supone un amor preferencial a Dios por encima de todas las cosas y una resolución firme de cumplir sus mandatos y de aborrecimiento al pecado. Es aquel momento inefable por el que el hombre devuelve a Dios el amor con el que inmerecidamente se siente amado por él y se deja amar por él. Es la reciprocidad total

[169] II-II q.24 a.5.

de una amistad que tiene en Dios su fundamento indebido y posibilitante y en el hombre una respuesta agradecida y libre que implica lo más profundo de su colaboración. La virtud de la caridad aparece así como el dinamismo activo de la gracia infundida. Es más, es la clave misma de la comprensión de la gracia, pues la gracia no es otra cosa que el amor del Padre, que nos ama inmerecidamente en Cristo y al que el hombre responde sorprendido y lleno de admiración y gratitud.

En cuanto realidad, la gracia no es otra cosa que el amor del Padre en Cristo por medio del Espíritu. Se la puede llamar muy bien amor divino, y se la puede llamar gracia sólo para indicar lo inmerecido de dicho amor.

6. Esta infusión de la gracia divina que el hombre participa libremente supone en él un cambio total y transformante. No puede cohabitar en el hombre el estado de pecado, que es estado de enemistad con Dios, y el estado de gracia, que es estado de amistad.

En este sentido, si la justificación tiene lugar cuando el hombre hace suyo el amor de Dios, resolviéndose a guardar los mandatos y aborreciendo el pecado, *la justificación coincide con la santificación.* Por el contrario, para el protestante la justificación se da por la fe sin la condición de cumplir la ley y las exigencias de la santificación, aun cuando ésta venga como fruto espontáneo. Para el católico, el hombre se justifica determinándose a cumplir la ley bajo la atracción interior de la gracia, y se santifica en la medida en que hace suyo el don de la gracia, que es justamente el que le hace capaz de cumplir la ley y aborrecer el pecado.

Es la amistad y la benevolencia de Dios la que borra en el hombre el pecado. El hombre no puede liberarse del poder del pecado si no es por la atracción interior y liberadora de la amistad divina. Es porque Dios nos eleva por lo que nos libera. El hombre entra en la amistad divina, entra en el amor inefable de las personas divinas, y por ello mismo queda liberado del poder del pecado.

El *Nuevo Catecismo* dice así: "Movido por la gracia, el hombre se vuelve a Dios y se aparta del pecado, acogiendo así el perdón y la gracia de lo alto. La justificación entraña, por tanto, el perdón de los pecados, la santificación y la renovación del hombre interior" (CEC 1989).

Todo se hace por el don de Dios y la cooperación del hombre. El principio de la no colaboración activa en la justificación y la corrupción intrínseca del hombre provienen de una visión del pecado original como corrupción total del hombre que es ajena a la doctrina de San Pablo.

7. Esta justificación tiene en sí misma una componente moral y ética en cuanto que implica el amor preferencial a Dios por encima de todo y, por tanto, el *compromiso* de guardar sus mandamientos. Una fe que no conduzca a amar a Dios sobre todas las cosas y a guardar sus mandamientos es una fe muerta que no justifica. Una fe que permita el pecado y la desobediencia a Dios no es una fe viva y operante. Pablo recuerda que hay que guardar los mandamientos para la salvación.

No queda, pues, suprimida la ley en cuanto guía de conducta; sólo que ahora, en virtud de la gracia, la ley puede llegar a donde antes no podía. Es la gracia la que, interiorizando la ley en el hombre, le hace capaz de cumplirla y de llevarla a su vocación originaria. La ley queda suprimida en cuanto principio salvífico, pues no es ella la que proporciona la fuerza para alcanzar la justicia, sino Cristo.

8. Finalmente, esta justificación tiene una dimensión eclesial en cuanto que es en la Iglesia, particularmente en los sacramentos del bautismo y de la penitencia, donde se nos confiere la gracia, y tiene también una dimensión escatológica en cuanto que es la prenda, la anticipación de la vida de la gloria. La gloria no es otra cosa que la gracia consumada, como tendremos ocasión de ver.

Nos queda estudiar más a fondo las implicaciones de esta justificación como inhabitación de Dios trino en el hombre (gracia increada) y como elevación sobrenatural y transformante del mismo (gracia creada).

9. Es claro también que la justificación que aquí se alcanza no es la definitiva y perfecta justificación del hombre, ya que puede darse junto con el pecado venial y debe además vivirse como lucha continua contra los ataques del pecado mortal.

10. Esta justificación no produce en el hombre una certeza objetiva y matemática de hallarse en ella. No se puede dudar de la eficacia de Dios ni de los medios de salvación, pero se debe y se puede temblar por la propia justicia, dada la debilidad del hombre. Se niega, por lo tanto, una certeza propiamente dicha: la pretensión de excluir toda duda prudente. Ahora bien, cabe una certeza práctica respecto a la propia justicia, una certeza moral basada en que no se tiene conciencia de pecado, como ocurre cuando uno tiene certeza moral de no tener una enfermedad mortal y grave cuando se siente corporalmente bien [170]. Esta certeza conjetural la acep-

[170] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 712.

taba Santo Tomás[171] en cuanto que "el hombre experimenta que se goza de Dios y desprecia las cosas mundanas y en cuanto no tiene conciencia de pecado mortal". En términos parecidos se ha expresado el *Nuevo Catecismo:* no podemos deducir de nuestros sentimientos que estamos justificados, pero podemos tener confianza basándonos en los beneficios de Dios y en la consideración de los frutos en nuestra vida (CEC 2005).

VIII. LA JUSTIFICACION EN PERSPECTIVA ECUMENICA

Es obvio que resulta imposible exponer aquí la doctrina de los teólogos luteranos sobre la justificación. El problema de la justificación en uno de ellos, K. Barth (cf. KÜNG, *La justificación. Doctrina de K. Barth y una interpretación católica* [Barcelona 1967])[172], es fruto de toda una tesis doctoral, y un

[171] I-II q.112 a.5. Puede darse incluso en el hombre una experiencia de la acción de Dios en él, como dicen Flick-Alszeghy: "Hay fenómenos conscientes característicos en los que ordenan su propia vida a un absoluto personal, por los que tienen conciencia de entrar en relación con dicho absoluto. Se trata de una toma de postura intelectiva, afectiva, sentimental, que se manifiesta en el sentimiento de dependencia de la divinidad; en el alivio y deleite atribuido a su influjo; en las iluminaciones, inspiraciones y conversiones que se perciben como provocadas por una llamada interna" (o.c., 712). Ahora bien, comentan dichos autores (o.c., 713) que de que se puedan percibir tales hechos no se deduce automáticamente que procedan de la acción gratuita de Dios en el alma. En la vida mística puede darse con claridad la percepción de la acción de Dios en el espíritu humano, pero en la vida común es más problemático, dado que se trata casi siempre de una percepción implícita y oscura. Se trata de "grados inferiores, en los que la acción gratuita de Dios comienza a manifestarse, sin llegar a la certeza absoluta de su presencia" (o.c., 714). Incluso puede darse una acción auténtica de la gracia en medio de la desolación, todo lo cual exige siempre un adecuado discernimiento de espíritus.

[172] H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre K. Barths und seine katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957). Sobre este problema véase también: J. ALFARO, *Justificación barthiana y justificación católica:* Greg. 39 (1958) 757-769; J. L. WITTE, *Ist Barths Rechtfertigunslehre grundsächlich katholisch?:* Münch.Theol.Zeit. 10 (1959) 38-48; K. RAHNER, *Problemas de la teología de controversia sobre la justificación,* en *Esc.Teol.* IV (Madrid 1961) 245-280.

Sobre la cuestión ecuménica pueden verse también: O. H. PESCH, *La gracia como justificación del hombre,* en *Mysterium Salutis* IV/II 790-878; ID., *Theologie der Rechtfertigung bei M. Luther und Th. von Aquin* (Mainz 1967); O. H. PESCH-A. PETERS, *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung* (Darmstadt 1981); W. JOEST, *Die tridentinische Rechtfertigunslehre:* Ker.Dog. 9 (1963) 41-69; T. BEER, *Die Ausganspositionen der lutherischen und der katho-*

trabajo semejante requeriría el estudio de la justificación en otros autores evangélicos. Nuestro propósito es más bien indicar aquí las perspectivas ecuménicas que pueden surgir en este punto, estudiando en concreto el acuerdo católico-luterano llevado a cabo en Estados Unidos y que representa el primer intento de reconciliación ecuménica que haya tenido lugar en este punto[173].

Este acuerdo ecuménico presenta un estudio histórico del problema de la justificación, una reflexión e interpretación de la historia y, finalmente, los puntos de acuerdo logrados por ambas partes. Es enormemente interesante verificar en él el diferente talante y mentalidad que se da en la posición católica y protestante, que expondremos tal como presenta el mismo documento, con algunas consideraciones personales. Al final exponemos los puntos en los que se ha logrado el acuerdo, ofreciendo nuestro comentario personal.

Hablaremos también del acuerdo que en este punto de la justificación se ha logrado con los anglicanos y que lleva por título *La salvación y la Iglesia*[174].

1) Acuerdo católico-luterano

a) *Las diferentes perspectivas*

Es indudable que, en el tema de la justificación, la perspectiva protestante presenta una sensibilidad y un talante propios, mientras que la perspectiva católica, sin negar lo que la visión protestante tiene de legítimo, ha subrayado más bien lo que ésta olvidaba. En ningún punto como en éste se refleja la diferente mentalidad entre unos y otros. En el clima polé-

lischen Lehre von der Rechtfertigung: Cath. 21 (1967) 222-251; V. PFNÜR, *Einig in der Rechtfertigunslehre? Die Rechtfertigunslehre der Confessio augustana (1530) und die Stellungsname der katholischen Kontrovertheologie zwischen 1530 und 1535* (Wiesbaden 1970); J. L. WITTE, *Siamo d'accordo su Lutero? Riflessioni intorno alla rivista "concilium" 118 (1976):* Greg. 58 (1977) 173-178; J. FEINER-L. VISCHER, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Freiburg 1973).

[173] *Lutherans and Catholics in Dialogue* VII. *Justification by Faith* (Minneapolis 1985); trad. esp.: *Grupo USA de luteranos y católicos en diálogo. La justificación por la fe. Declaración conjunta 1985:* Dial.Ecum. [1987] 59-148. Hagámonos también eco del acuerdo surgido en el Círculo de trabajo ecuménico de teólogos católicos y evangélicos: *Lehrurteilungen-Kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt* (Freiburg in B.-Göttingen 1986), Edit. K. LEHMANN-W. PANNENBERG.

Citaremos la traducción española del acuerdo USA aludido.

[174] *Le salut et l'Église:* Doc.Cath. (15-3-1987) 321ss.

mico del pasado, dice el documento, esta diferente mentalidad fue generadora de conflictos que hoy en día, tras el desarrollo del diálogo ecuménico y la investigación histórica, parecen estar ya en gran parte superados[175].

Es claro que los protestantes han subrayado con énfasis la absoluta iniciativa de Dios y la primacía absoluta de su acción, mientras que los católicos, sin quitar en ningún momento el primado absoluto de la gracia, han profundizado más en la transformación interior del hombre, de modo que para ellos la santificación coincide con la justificación[176]. El católico debe admitir que la justificación se debe a la total iniciativa de Dios[177], aun cuando por la necesidad histórica ha subrayado más el tema de la transformación interior del hombre.

Los protestantes tienden a presentar más bien al hombre en su relación con Dios *(coram Deo)*, escuchando una y otra vez la palabra de juicio y de perdón de Dios en el evangelio; el católico se fija más en la transformación interior del hombre.

En consecuencia, los luteranos entienden la justificación

[175] Dice así el documento: "Los luteranos subrayan generalmente que Dios se dirige a los pecadores a través de la buena nueva de la vida, muerte y resurrección de Cristo; la teología y la doctrina deben servir en la proclamación de tal manera que se excluya la confianza en uno mismo para ser salvo. Por lo tanto, se centran en salvaguardar la absoluta prioridad de la palabra redentora de Dios en Jesucristo. La incondicionalidad del amor divino hacia la humanidad caída implica que el cumplimiento de la promesa de salvación depende únicamente del don de la fe, por la cual los creyentes confían en Dios. Los católicos, mientras que no rechazan la absoluta prioridad de la acción salvadora de Dios, están generalmente más interesados en el reconocimiento de la eficacia salvadora de Dios en la renovación y santificación del orden creado, una eficacia que los luteranos, por su parte, no rechazan" (o.c., 115).

[176] Así lo expresa Ladaria: «Mientras estos últimos (los protestantes) han insistido en la iniciativa divina y en la primacía absoluta de la acción de Dios, los católicos, sin negar en modo alguno la primacía de la gracia, han subrayado que ésta se manifiesta también en la cooperación humana y en la transformación interior del hombre, en la "santificación". Los protestantes han tendido a contemplar al hombre en su relación con Dios; para los católicos ha sido también importante el resultado en el hombre de la acción creadora de Dios» (*Antropología teológica* 348-349).

[177] J. Alfaro dice a este propósito: "Poco importa que se reserve el término de justificación al juicio misericordioso divino sobre la humanidad en Cristo, o a la manifestación creada de este juicio en la renovación interna del hombre. Ni Trento ni la teología católica postridentina han negado nunca el primer aspecto; tal vez, por suponerlo demasiado evidente (y, ciertamente, porque los reformadores habían puesto en sordina el segundo aspecto), no siempre ha sido destacado suficientemente" (cf. J. ALFARO, *Justificación barthiana...* 760-761).

(dice el acuerdo) más como una imputación forense de la justicia de Cristo realizada en la fe, aunque afirman también la realidad de la santificación y de las obras más como *fruto* de la justificación que como implicación *sine qua non* de la misma. En este sentido, la doctrina luterana de la justicia imputada va dirigida, dice el documento, a salvaguardar el carácter incondicional de las promesas de Cristo[178].

Los católicos, sin prejuzgar para nada el carácter prioritario de la gracia y defendiendo que la salvación en su totalidad es un don de Dios, ponen de manifiesto que la justificación implica también, por parte del hombre, un proceso vital interno por el que el hombre progresivamente pasa del alejamiento de Dios en el pecado a la amistad con Dios. Se trata, como dice Alfaro, de una justificación creada, de la renovación interior del hombre: "Sin esa interna conversión no tiene lugar la salvación del individuo humano; las fuentes de la revelación son muy explícitas: si el hombre no responde a la interna llamada divina, no será hombre"[179]. Es decir, por parte del hombre hay actitudes que condicionan el efecto creado de la gracia.

Una diferencia también importante es la que se refiere a la identidad o no entre justificación y santificación. Para el católico la justificación tiene lugar al mismo tiempo que la santificación, son dos aspectos de una misma realidad: uno se justifica en el momento en que, aceptando totalmente el don de la gracia divina, se deja penetrar por ella, amando a Dios sobre todo y determinándose a cumplir sus mandatos[180]. El

[178] O.c., 116.

[179] Cf. J. ALFARO, *Justificación barthiana*... 761.

[180] Mucho se ha discutido sobre la tesis de H. Küng en torno a Barth. Alfaro, que afirma que la identificación hecha por Küng entre K. Barth y la posición católica no lo ha conseguido sin una cierta simplificación que deja incierto al lector (pues hay motivos para preguntarse si Barth admite un nuevo ser interno del hombre reconciliado con Dios) (cf. J. ALFARO, *La justificación barthiana*... 759), admite con todo que en Barth, de acuerdo con lo que dice H. Küng, hay afirmaciones sobre una renovación interior del hombre. Küng ha demostrado, por tanto, prosigue Alfaro, la intención profunda del pensamiento barthiano, que fundamentalmente coincide con la doctrina católica. Habría, por lo tanto, una coincidencia fundamental, aunque no total (o.c., 765). La diferencia mayor estaría, según el teólogo de la Gregoriana, en el *Hintergrund* filosófico de K. Barth, particularmente con su negación de la analogía *entis*, que Barth interpreta mal al ver desmesuradamente en ella una nivelación en el mismo plano de Dios y el hombre.

Lo positivo para Alfaro es que entre justificación y santificación ya no se ve una distinción real, sino dos aspectos: el don de Dios y el efecto creado en el hombre. En este sentido no habría oposición entre K. Barth y Trento (o.c., 760). Barth resalta la iniciativa divina que el católico no puede menos de

luterano no condiciona la justificación a la santificación, pues ello socavaría la absoluta confianza que el hombre tiene que tener en Dios y podría conducir a una conciencia atormentada[181]. No, al justo no se le pide como implicación y condición

aceptar, si bien recalca el católico la necesidad del proceso de reconciliación con Dios. Tampoco habría problema en aceptar que la justificación se da por la fe en cuanto que nada que provenga del hombre puede producirla, sino sólo la redención de Cristo. La fe no es sólo el asentimiento a un mensaje, sino la confianza en Dios, la entrega inicial a él.

Es claro, finalmente, que Barth no ha entendido la posición católica de la justificación en cuanto que piensa que la gratuidad del don divino queda comprometida en el proceso de preparación y colaboración con la gracia. Nada de lo bueno que el hombre hace se sustrae al don de Dios: el mayor don de Dios es la cooperación misma del hombre.

Sin embargo, K. Rahner (cf. *Problemas de la teología...* 257ss) dice que no está claro que en Barth y Küng coincidan justificación y santificación. Dice así el teólogo alemán: «Por lo pronto, tanto en Küng como en K. Barth hay algo que, en mi opinión, no queda siempre completamente claro: ¿Son la justificación y la santificación dos aspectos del mismo proceso, una o dos etapas que están una detrás de la otra? A mí me parece que, según el tridentino y su interpretación normal en la teología católica, y también según la Escritura, hay que decir: dos aspectos del mismo proceso, no dos fases sucesivas, al menos cuando por justificación se entiende no el proceso "objetivo" de la "redención", sino la absolución real y eficaz de los pecados que justifica al hombre singular cuando "cree" en sentido paulino y es bautizado» (o.c., 257-258).

[181] O. H. Pesch, en su obra *La gracia como justificación y santificación del hombre* (*Mysterium Salutis* 790-878) y en *Liberi per grazia* (Brescia 1988), presenta una aportación al tema de la justificación que intenta, tras una exposición histórica de las posiciones católica y protestante, desarrollar el mutuo acuerdo de fondo que se da en las mismas.

Cierto que son muchos los aspectos que, por el ardor de la polémica, no se presentaron objetivamente. Recuerda, por ejemplo, Pesch que mientras Lutero, al rechazar la caridad en el proceso de la justificación, la entendía como una obra humana, los católicos la entendían como don infuso de Dios (*Liberi per grazia* 282ss). Es claro, por otro lado, que Lutero admitía las obras, aunque las admite como fruto de la justificación y nunca como valor positivo y salvífico en aras a ella. Aquí, por lo tanto, podría darse una aproximación de posturas, dice él.

Lutero, por otro lado, no admite que la situación del justificado, por lo que respecta al pecado, sea la de antes: el pecado no desaparece en sí, pero es considerado de forma diferente en relación con Dios (ibid., 331). "El pecador sigue siendo pecador, pero ya no es impío". "La fuerte línea de separación que traza Lutero —continúa Pesch— entre el pecador incrédulo y el pecador creyente salvaguarda, por tanto, la afirmación del concilio tridentino de que el pecador es renovado interiormente" (*La gracia como justificación...* 846). De este modo, el *simul* ("simul iustus et peccator") tiene un sentido de plegaria. Siempre tengo que rezar así: Ante ti, oh Dios, soy pecador; jamás estoy a la altura de lo que me pides" (ibid., 848-849).

Pesch admite que la justificación en el fondo es compatible con la permanencia en el pecado. La justificación es esto: "El hombre, tal como es, acepta que Dios lo acepte tal como es. Lo que la acción justificante de Dios en Cristo

sine qua non la santificación, la determinación de aborrecer ya el pecado con el compromiso de no hacerlo. Se le pide que crea, y como fruto de esa fe irán surgiendo la santificación y las obras[182]. En este sentido, para el luterano el pecado permanece y hace necesario un perdón continuado. Pero el católico, que ha hecho suyo el don de Dios por su cooperación activa, le ama ya sobre todo y rechaza resueltamente el pecado. El pecado ya no permanece en él y es hecho agradable ante los ojos de Dios. La santificación es, por tanto, algo que coincide con la justificación, y piensa el católico que tal justificación no prejuzga el don absoluto de Dios, ya que se realiza mediante la gracia que Dios da y que el hombre hace suya. No es, por tanto, primordialmente una obra humana,

significa para toda la humanidad llega, en cierto modo, al hombre individual. Esto es paradójico, porque Dios acepta al hombre que se le opone. La libertad que Dios le había otorgado implicaba que Dios no quería tener al hombre en su comunión en contra de la voluntad de éste, aun cuando ello costara al hombre la muerte y el eterno alejamiento de Dios. Ahora Dios acepta a quien no quiere dejarse aceptar, sino que prefiere estar encerrado en sí mismo y vivir por sus propios medios. Y Dios ni siquiera pone como condición previa la renuncia a esta resistencia (como sería lógico en realidad); al contrario, espera que esto sea resultado obvio cuando el hombre, superándose a sí mismo, descubra lo que Dios ha hecho por él. En cierto sentido, Dios reitera en la justificación su voluntad creadora sobre el hombre; a quien creó como su compañero libre y responsable, lo acepta de nuevo en su compañía (a pesar de que no respondió a la primera invitación). Con palabras de la Escritura, Dios permanece fiel a su amada criatura, incluso frente a la infidelidad de ésta" (ibid., 808-809). Dios no pone como condición previa ni consecuente el cumplimiento de los mandamientos (ibid., 808).

En el fondo, el hombre se puede ver a sí mismo en un estado de pecado y de perdición, pero no cae en la desesperación, porque Dios lo ve con otros ojos: "Y un hombre que llegue por esta vía a la fe, uno que se sienta aferrado por este mensaje, verá con otros ojos también el estado de perdición en el que se encuentra. Si capta en modo nuevo la realidad, capta también el verdadero carácter de la experiencia de perdición. Ahora sabrá reconocer su culpa, podrá finalmente admitir el no haber vivido en conformidad con la voluntad divina, podrá sentirse responsable de su estado de perdición. Y todo esto lo puede porque no teme caer en la desesperación" (*Liberi per grazia* 262).

Pesch se plantea también el problema de la colaboración con la gracia, contraponiendo absolutamente la libertad donada de la gracia a la libertad humanística o filosófica en una contraposición tal, que parece no captar la contribución (siempre sostenida y elevada por la gracia) que la libertad humana tiene en orden a la justificación.

Todo esto nos plantea a nosotros la duda de que Pesch, católico aunque enseñante en una facultad protestante, mantenga la posición de Trento sobre la justificación. Dios ama al hombre tal como es, aun cuando se le resista. El hombre puede estar en un estado de pecado, pero se ve con otros ojos. Indudablemente, en esta postura no coinciden justificación y santificación.

[182] O.c., 118.

sino un don de Dios. Sabe, por otro lado, el católico que la justificación está sujeta a la amenaza de la tentación y que el justificado puede caer de nuevo en el pecado.

Los protestantes responden a esto que de ese modo se deja lugar a la ansiedad y la angustia en el hombre, que puede pecar de ansiedad, o, lo que es peor, puede pecar incluso de complacencia en sus obras; mientras que los católicos, señala el documento, tienen miedo de que la posición luterana abandone, a la hora de la verdad, la seriedad de las obras. Unos y otros, católicos y protestantes, hablan de renovación y de santificación; pero mientras para el católico la renovación, la exclusión resolutiva del pecado, coincide con la justificación, para el protestante la justificación es compatible con el pecado, aun cuando la santificación ha de venir a continuación como fruto y consecuencia de ese don dado por Dios que es la justificación por la fe[183].

Un principio que posibilita cada vez más un mayor entendimiento es el de la justificación por la fe. El documento dice así: "Suficiencia de la fe. Los católicos pueden hablar de la justificación por la fe e incluso de la justificación por la sola fe en la medida en que enseñan, como hacen los luteranos, que nada previo al don libre de la fe merece la justificación y que todos los dones salvíficos de Dios vienen tan sólo por medio de Cristo"[184].

El católico sabe que la justificación es una justificación por la fe, porque es una justificación que se debe a Cristo y no a la fuerza humana. Esto está claro. Además, en la medida en que la fe no es sólo la aceptación de un mensaje, sino la entrega confiada a Cristo, es ya el inicio de la amistad con Dios, es la justificación incoada. Por ello la fe es el inicio y el fundamento de la justificación.

Ahora bien, para el católico, la fe, si ha de ser justificante, debe estar acompañada por el amor a Dios sobre todo; amor que recibe de Dios y hace suyo y con el que se resuelve a

[183] También J. I. GONZÁLEZ FAUS (*Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre* [Madrid 1987]) parece darnos un concepto de justificación que no implica la santificación. En el marco de una intelección de la gracia como relación personal del hombre con Dios (en contra del cosismo de la escolástica), se ha de entender la justificación como un proceso. Es decir, no se trata sólo, como dice Trento, de que la justificación sea precedida por un proceso, sino que ella es en sí misma no algo conseguido que borre el pecado, sino que coexiste con el pecado en cuanto llamada y oferta de la gracia divina a un hombre que se mantiene todavía en el pecado. La gracia es una historia larga, un diálogo lento (o.c., 507ss).

[184] O.c., 120.

aborrecer el pecado. Es la fe que debe estar animada por el amor *(fides caritate informata)*. "Sólo cuando el amor cualifica la fe —dice el documento— ésta une perfectamente a los fieles con Cristo y les hace miembros vivos de su cuerpo" [185]. Uno puede tener fe y vivir en el pecado; sólo cuando la fe se hace coherente y acepta de forma total el amor que Dios le entrega, amándole sobre todo y decidiéndose a guardar sus mandatos, se hace incompatible con el pecado. De nuevo, justificación y santificación coinciden para el católico. El luterano se justifica ya por la fe, antes de decidirse a rechazar totalmente el pecado; el católico se justifica santificándose, es decir, en la medida en que, por el don de Dios y por el amor que de él recibe, le ama sobre todo y se decide a aborrecer el pecado.

Los luteranos entienden también que la fe debe ser viva y operante, el amor y las obras brotarán de ella, obras de la ley que en realidad no justifican; estas obras y este amor serán consecuencia de la justificación, pero no un elemento intrínseco de la misma.

Las diferencias son, por tanto, claras. Sin embargo, el documento señala que se ha dado un acuerdo en la medida en que se ha dado una mayor comprensión mutua, un esclarecimiento mayor de los hechos históricos y un recurso más esclarecido a las fuentes bíblicas. He aquí los puntos fundamentales del acuerdo.

b) *Los puntos del acuerdo*

Estos son los puntos principales del acuerdo:

«5) La justificación, como paso de un estado de desfavor y de injusticia a otro de favor y justicia a los ojos de Dios, es en su totalidad obra de Dios. Por la justificación somos declarados y hechos justos. La justificación, por lo tanto, no es una ficción legal. Dios, al justificar, efectúa lo que promete; El perdona los pecados y nos hace realmente justos.

6) La Escritura, la proclamación de la palabra y los sacramentos son medios por los que el evangelio, como poder de Dios para salvación, viene concretamente a los individuos para despertar y fortalecer la fe justificante.

7) En la justificación recibimos por fe los efectos de la acción de Cristo en nuestro favor. La fe justificante no es simplemente conocimiento histórico o convicción intelectual, sino la respuesta al evangelio confiada y comprometedora para uno mismo.

[185] Ibid.

8) La fe justificante no puede existir sin esperanza y amor; se traduce necesariamente en obras buenas. Pero el justificado no puede descansar en sus buenas obras o alardear de sus propios méritos como si ya no siguiera necesitando la misericordia.

9) El pecado ya no reina en el justificado, pero éste continúa sujeto a inclinaciones pecaminosas y a los ataques del pecado, así que cuando es dejado a sus propias fuerzas, peca repetidamente. Sigue siendo capaz de perder la justificación por sí mismo, pero, por la gran misericordia de Dios en Cristo, puede confiar firmemente y esperar que Dios le conducirá a la salvación final.

10) La recompensa eterna prometida al justo es un don, porque depende enteramente de la gracia de Dios en Cristo, el único mediador entre Dios y la humanidad caída.

11) Las buenas obras del justificado, realizadas en gracia, serán premiadas por Dios, justo juez, quien, fiel a sus promesas, "dará a cada cual conforme a sus obras" (Rom 2,6).

12) La prioridad de la voluntad redentora de Dios sobre toda obra humana al brindar la salvación final es reconocida por nuestras dos tradiciones en la doctrina clásica de la predestinación»[186].

Indudablemente podemos encontrar aquí aspectos positivos. La justificación, que tanto para unos como para otros es un don que procede de la iniciativa divina (esto no se subrayará nunca en demasía, pues es fundamental), supone no una declaración, sino un hacer justo al pecador. La justificación no es una ficción jurídica, sino que efectúa lo que promete (punto 5) y perdona realmente los pecados.

Se subraya al mismo tiempo la cooperación del hombre, ya que se dice que la fe justificante se traduce necesariamente en obras buenas (n.8); pero las obras son fruto de la justificación, nunca se habla del valor positivo y salvífico de las mismas de cara a ella; son consecuencia de la justificación, no un elemento intrínseco de la misma. De todos modos permanece una estudiada ambigüedad cuando se habla (n.8) de que "la fe justificante se traduce necesariamente en obras buenas". La santificación aparece así como una consecuencia de la fe justificante. No se ve cómo santificación coincide con justificación en el sentido de que por la justificación el hombre ama de tal modo a Dios, o mejor, responde al amor de Dios de tal modo que queda determina-

[186] Ibid., 145.

do a obrar los mandamientos y aborrecer el pecado (santificación).

2) Acuerdo católico-anglicano: "La salvación y la Iglesia"[187]

El acuerdo logrado con los anglicanos por la comisión mixta señala la diferente acentuación que el tema de la justificación ha tenido a lo largo de la historia por la parte protestante (los anglicanos aceptaron en este punto las tesis de la Reforma) y la católica: la división en torno a la relación entre gracia y respuesta del hombre, la concepción de la fe-confianza, certeza, justificación como imputación de los méritos de Cristo, que los protestantes defendían temiendo que los católicos la hicieran depender estrictamente de las buenas obras y que los católicos rechazaban como una mera ficción jurídica que haría de la justificación algo meramente extrínseco. El papel de las buenas obras también había sido motivo de discusión en cuanto que los protestantes les niegan un verdadero valor salvífico y las entienden como consecuencia y demostración de la fe. El mismo papel de la Iglesia mediadora de la salvación fue también motivo de división.

Hecho este balance histórico, el documento afirma que la justificación realizada por la gracia es verdaderamente eficaz en cuanto que perdona los pecados e implica, a su vez, la libre respuesta del hombre: "El Espíritu Santo hace actuales en la Iglesia, por la palabra y los sacramentos, los frutos del sacrificio de Cristo: nuestros pecados son perdonados y somos hechos capaces de responder al amor de Dios y somos conformados a la imagen de Cristo. La respuesta humana a la iniciativa de Dios es ella misma un don de la gracia y es, al mismo tiempo, una respuesta verdaderamente humana y responsable. La nueva creación de Dios se realiza por la gracia. La salvación es don de la gracia, la recibimos por la fe"[188].

Como se ve, hay dos afirmaciones positivas: la gracia borra los pecados, el hombre coopera libremente, aun cuando se desearía que se expresase mejor el papel de la fe como inicio de la salvación y se hablase de la gracia como realización de la misma.

Continúa el documento diciendo que el evangelio llama a los cristianos a poner su fe en la misericordia de Dios y proporciona la certeza de la salvación. La fe no es sólo el asentimiento a un enunciado, sino la confianza en Dios en el

[187] *La documentation catholique* (15-3-1987) 321-327.
[188] O.c., 323.

arrepentimiento y la obediencia. Si no, la fe está muerta. "La fe viviente es inseparable del amor, se traduce en las buenas obras y crece y se profundiza en el curso de una vida de santidad"[189]. La afirmación es perfecta, aun cuando sería aconsejable que las obras no se presentasen sólo como consecuencia de la justificación, sino que abiertamente se dijese que ésta implica el amor a Dios, de tal modo que conlleva el propósito de guardar sus mandamientos.

Sigue el documento diciendo que la certeza no quita en nada la responsabilidad por trabajar por el reino. Es una certeza que se funda en la promesa de Dios y no en nuestra respuesta. Dios está siempre dispuesto a perdonar nuestros pecados por grandes que sean.

En este punto haría falta también una mayor precisión, señalando mayormente que, aunque de parte de Dios tenemos la garantía de su perdón, dado que nuestra cooperación con la gracia es débil e imperfecta, no podemos garantizar nuestra seguridad. Que estemos seguros de Dios no significa que podamos estar seguros de nosotros mismos.

En virtud de la justificación, continúa el documento, se quita el pecado[190], y podemos hablar de regeneración, de un nuevo nacimiento, de una nueva creación. Es un nuevo estado a los ojos de Dios. Mientras los protestantes entendían la justificación como un mero *declarar justo,* los católicos la entendieron como un *hacer justo.* Los católicos implicaban con ello elementos que los protestantes reservaban más bien a la santificación. Pero dice el documento:

"La justificación y la santificación son dos aspectos del mismo acto divino (1 Cor 6,11). Esto no significa que la justificación sea la recompensa de la fe o de las obras. Más bien cuando Dios promete borrar nuestra condenación y nos concede un nuevo estado ante él, esta justificación está indudablemente unida a la recreación santificante que opera en nosotros por la gracia. Esta transformación se realiza en el curso de nuestra peregrinación, a pesar de las imperfecciones y las ambigüedades de nuestra vida. La gracia de Dios efectúa lo que declara: su palabra creadora concede lo que imputa. Y declarándonos justos, Dios nos hace igualmente justos. Nos da una justicia que es la suya y que se hace nuestra"[191].

Insiste el documento en que la justicia de Dios no es solamente un juicio declarativo en favor del pecador, sino que

[189] Ibid., 324.
[190] Ibid., 324.
[191] Ibid., 324.

es un don que le hace justo[192]. La remisión de los pecados va acompañada de una renovación actual, de un renacimiento a una vida nueva.

Y así como la justificación y la santificación son dos aspectos del mismo acto salvífico, la fe viva y el amor son inseparables en Cristo. Las buenas obras nacen necesariamente de la fe viva. Son buenas porque son fruto del Espíritu. Somos en realidad creados en Cristo para las buenas obras. Estas son el fruto de la libertad que Dios nos ha dado en su Hijo. Dice así el documento:

"Somos liberados y hechos capaces de observar los mandamientos de Dios por la potencia del Espíritu Santo, de vivir en la fidelidad como pueblo de Dios y de crecer en el amor en el cuadro de la comunidad, produciendo el fruto del Espíritu"[193].

El hombre justificado está todavía sujeto a la debilidad, pero la Iglesia ha recibido el poder de conceder el perdón en nombre de Cristo a los que se arrepienten.

Las obras hechas con la libertad concedida en el Espíritu serán recompensadas por parte de Dios. Esta recompensa es un don que depende enteramente de la gracia divina, de modo que, cuando Dios corona nuestros méritos, está coronando sus dones. No es que hagamos a Dios nuestro deudor, ya que todo acto que conduce a la justificación es don de Dios.

Creemos que en este punto se desearía una mayor clarificación, diciendo que la obra salvadora, al tiempo que en su ser profundo es don de Dios, es también fruto de la libre cooperación del hombre. La justicia que el hombre posee es don de Dios, pero el hombre la hace suya con su cooperación libre, hasta el punto que la podía haber rechazado. El hombre es por ello digno de premio, porque ha hecho suyo el don de Dios.

Juicio del documento

El documento supone realmente un avance sustantivo sobre el anterior. Se acentúan aspectos como la eficacia del don de Dios, la remisión de los pecados, etc. Se llega incluso a afirmar que la santificación y la justificación son dos aspectos de la misma realidad, lo cual nos parece lo más positivo del documento, su mayor logro. Hemos señalado también

[192] Ibid., 324.
[193] Ibid., 325.

algunas deficiencias y ambigüedades, como la relativa a la fe, que debería ser presentada como incoación de la justicia; la relativa a las buenas obras como consecuencia de la fe (sin que se haya afirmado suficientemente que la justificación no se da sin el propósito de amar a Dios sobre todo y de guardar sus mandamientos), la insuficiente presentación del tema del mérito, el tema de la certeza, etc.

Añadimos ahora el juicio autorizado de la Congregación de la Fe, que ha analizado pormenorizadamente el documento, precediéndolo de un juicio sintético que exponemos a continuación:

«*Premisa*

Las siguientes observaciones constituyen un *juicio doctrinal autorizado,* ofrecido a los miembros de la Comisión en vistas a continuar el diálogo. Han sido redactadas por la *Congregación para la Doctrina de la Fe,* de acuerdo con el Secretariado para la Unión de los Cristianos.

1. *Juicio general*

En su conjunto, aunque *no* presente *una enseñanza completa* sobre la cuestión y contenga muchas *fórmulas ambiguas,* el documento de la segunda Comisión Internacional Anglicano-Católica Romana (ARCIC-II), titulado "La salvación y la Iglesia", *puede ser interpretado de modo conforme con la fe católica.* Presenta muchos *elementos satisfactorios,* sobre todo referentes a puntos *tradicionalmente controvertidos.*

El juicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe es, por tanto, *sustancialmente positivo.* Pero no lo es hasta el punto de *ratificar la afirmación conclusiva* (n.32), según la cual la Iglesia católica y la Comunión anglicana "se encuentran de acuerdo sobre los aspectos esenciales de la doctrina de la salvación y sobre el papel de la Iglesia dentro de la misma".

2. *Observaciones principales*

a) El documento está redactado en un *lenguaje de naturaleza prevalentemente simbólica,* que hace difícil su interpretación *unívoca,* pero necesaria allí donde se quiere llegar a una declaración definitiva de acuerdo.

b) Respecto al capítulo "Salvación y fe":

— la importancia, en la discusión con los protestantes, de la problemática general de la *sola fides* haría deseable un desarrollo más *amplio sobre este punto controvertido;*

— convendría precisar la *relación entre la gracia y la fe, en cuanto "initium salutis"* (cf. n.9);

— la relación *fides quae-fides qua,* así como la distinción entre "seguridad" y "certidumbre" o "certeza", deberían ser mejor elaboradas.

c) Respecto al capítulo "Salvación y buenas obras":

— convendría precisar mejor *la doctrina de la gracia y del mérito* en relación con la distinción entre justificación y santificación;

— si se quiere conservar la fórmula "simul iustus et peccator" debería ser *ulteriormente aclarada, evitando todo equívoco;*

— en general, la economía sacramental de la gracia en la reconquista de la libertad rescatada del pecado *se debería evidenciar de un modo mejor* (por ejemplo, en los nn.21 y 22).

d) Respecto al capítulo "Iglesia y salvación":

— el papel de la Iglesia en la salvación no es sólo el de dar testimonio de la salvación, sino también, y sobre todo, el de ser instrumento eficaz —de modo particular por medio de los siete sacramentos— de la justificación y de la santificación: este punto esencial debería elaborarse mejor, a partir, principalmente, de la *Lumen gentium;*

— es importante en particular realizar una distinción más clara entre santidad de la Iglesia en cuanto sacramento universal de salvación, y sus miembros que, en parte, caen todavía en el pecado (cf. n.29).

3. *Conclusión*

Las divergencias que, a la luz de este documento, permanecen todavía entre la Iglesia católica y la Comunión anglicana se refieren principalmente a ciertos aspectos de la eclesiología y de la doctrina sacramental.

La visión de la Iglesia como sacramento de la salvación y la dimensión propiamente sacramental de la justificación y de la santificación del hombre quedan demasiado vagas y débiles para que se permita afirmar que la ARCIC-II ha llegado a un acuerdo sustancial»[194].

[194] Osser.Rom. (ed. esp.) 4-6-1989, p. 16.

TERCERA PARTE

LA GRACIA COMO DIVINIZACION

CAPÍTULO IX

LA INHABITACION DIVINA

(Gracia increada)

Hemos hablado de la justificación por la que nos hacemos partícipes del amor santificante de Dios. Pero esta presencia de Dios en el hombre no es otra cosa que la inhabitación de las tres personas divinas en nosotros, lo que tradicionalmente se ha llamado gracia increada[1]. En efecto, ¿qué es la gracia sino Dios mismo que se da al hombre? La gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo que se da en su intimidad intratrinitaria (gracia increada) y que transforma al hombre (gracia creada).

En gran parte de la escolástica, e incluso en ciertos manuales recientes, la primacía se daba a la gracia creada. Se veía en ella el fundamento de la inhabitación divina. Dios habita en el alma al serle dada la gracia creada. La gracia increada venía a ser así un resultado de la creada. Se veía en la increada una mera relación con Dios, que tenía su fundamento en la transformación óntica del hombre. Lo describe así K. Rahner: "La inhabitación por la gracia del Espíritu Santo en el hombre justificado aparece siempre (en la escolástica) como una consecuencia de la comunicación de la gracia creada, como término de relación de una posibilidad (categorial) que el hombre tiene de relacionarse con Dios, dada la gracia creada"[2].

Sin embargo, este enfoque parece chocar con la perspectiva bíblica en la que la gracia creada, la transformación del hombre, aparece como consecuencia y resultado de la inhabitación de Dios en el hombre. Otro tanto parece ocurrir en la perspectiva de los Padres[3].

[1] Es claro que el estudio de la gracia increada no se puede realizar satisfactoriamente sin prestar la debida atención a la creada. Veremos cómo se soluciona el problema; pero de momento, por exigencias de metodología, las tratamos por separado.

[2] K. RAHNER, *Sobre el concepto de la gracia increada:* Est.Teol. I 355.

[3] Cf. P. GALTIER, *De S. Trinitate in se et in nobis* (Paris 1933) 411, nota 2.

Hoy en día la perspectiva está cambiando respecto a la que existía en la escolástica y en ciertos manuales y se va otorgando de forma clara e inequívoca la prioridad a la gracia increada[4].

En primer lugar, es claro que si se diera la primacía a algo creado, se colocaría en cierto modo a la criatura por encima del Creador[5]. Pero es más, en realidad y en buena lógica hay que decir que el hombre no entra en una nueva relación con Dios porque está transformado, sino al revés, está transformado porque su relación con Dios ha cambiado. De la misma manera que en el orden natural no podemos decir que somos criaturas porque existimos, sino justamente al revés, "existimos porque somos criaturas", en el orden sobrenatural hay que decir que el hombre es una nueva criatura porque tiene una nueva relación con Dios. "Así como hay que dar la primacía absoluta a Dios —dice Ladaria— en el orden de la creación, hay que dársela también en la recreación. Si nuestra relación con Dios es la que determina lo que somos, se hace deseable partir de una noción relativa para definir nuestra condición de agraciados"[6].

Es claro que una entidad creada por sí sola no diviniza[7]. "Por mucho que pensemos que Dios nos transforma mediante un don que no sea él mismo, la distancia no se ha acortado en absoluto, sigue siendo infinita. Hace falta siempre el infinito amor divino para superarla, y no basta un efecto en nosotros de dicho amor que no sea Dios mismo. Como se ve, la idea de un don creado que posibilite una nueva relación con Dios y la inhabitación del propio Dios en nosotros no resuelve ningún problema en absoluto"[8].

Ocurre, además, que en la escolástica, y en teología no muy lejana a nosotros, se ha entendido la gracia creada como un "algo" diferente de Dios, un ente distinto de Dios y efecto de su causalidad eficiente. Y de esa forma ha ocurrido, como tendremos ocasión de señalar, que siendo tal efecto común a las tres divinas personas (pues las acciones *ad extra* de la causalidad eficiente son comunes a la Santísima Trinidad), era imposible comprender cómo la gracia nos proporciona relaciones personales y diferenciadas con las tres divinas personas. Es clásico el texto de Santo Tomás en el que, siguiendo

[4] Cf. L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1883) 363ss; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 445; A. AUER, *El evangelio de la gracia* (Barcelona 1979) 174ss.

[5] Cf. L. F. LADARIA, o.c., 364.

[6] Ibid., 365.

[7] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica* (Salamanca 1970) 428.

[8] L. F. LADARIA, o.c., 399.

la lógica mencionada, dice que el hombre es hijo de la Trinidad y no del Padre[9].

Tendremos que entrar a fondo en el misterio de la inhabitación divina y en la transformación real y profunda que produce en el hombre. Penetrar en este misterio es penetrar en la autocomunicación de Dios al hombre y su divinización; un misterio que se nos desvelará plenamente en la gloria. Es un tema que nos lleva a entender, en la medida de lo posible, nuestra relación de gracia con las divinas personas como una relación personal y diferenciada con cada una de ellas. Entraremos así en la identidad del sobrenatural, de esa intimidad directa e inmediata que, por gracia, tenemos con las divinas personas y que supera la relación mediata y analógica que por el conocimiento y amor puede tener el hombre desde sus fuerzas puramente naturales.

I. INHABITACION DE DIOS EN LA SAGRADA ESCRITURA

1) En el Antiguo Testamento[10]

Hay dos temas en el Antiguo Testamento que vienen a ser como el preludio de la revelación evangélica de la inhabitación del Dios trino en el justo: la *shekinah,* la presencia de Dios en el medio de su pueblo, y el *Espíritu de Dios*.

[9] Dice el Aquinate: "Adoptar pertenece a toda la Trinidad, pues la Trinidad no tiene más que una operación, como no es más que una esencia; pero se puede apropiar este acto al Padre, porque tiene una cierta semejanza con lo que es propio del Padre" (*In III Sent.* d.10 q.2 a.1 sol.2). Es cierto que Santo Tomás usa también el lenguaje bíblico de la adopción del Padre. En la filiación adoptiva se observa una cierta semejanza con la filiación natural de Cristo, observa G. PHILIPS (cf. *Inhabitación trinitaria y gracia* [Salamanca 1980] 219), pero de todas formas Santo Tomás no se desprendió del principio de la acción común a la Trinidad en las obras *ad extra:* "La piadosa interpretación del viejo texto como producción de gracia creada y como obra *ad extra* de las tres personas es irrefutable. La explicación exclusiva de esta sentencia como eficiencia única de Dios hacia el ser creado ha hecho fortuna en la dogmática occidental, pero conduce la doctrina de la mayor parte de los latinos hacia una cosificación de la gracia" (G. PHILIPS, o.c., 232).

[10] L. BOUYER, *La shékinah (Dieu avec nous):* Bible et vie chrétienne 20 (1958) 7-22; Y. M. CONGAR, *El misterio del templo* (Barcelona 1963); R. E. CLEMENS, *God and temple. The presence of God in Israel's Worship* (Philadelphia 1965); R. MORETTI, *Inhabitation:* Dict.Spir. 7,1735-1739; M. F. LACAN, *Conversion et grâce dans l'Ancien Testament:* Lum.Vie 47 (1960) 5-24; A. GELIN, *Las ideas fundamentales del Antiguo Testamento* (Bilbao 1958).

a) *La presencia de Dios*

El pueblo de Israel se caracteriza por la conciencia que tiene de la presencia de Dios en él. Se trata de una presencia especial, distinta de la que Dios tiene en la creación, aquella por la que llena el cielo y la tierra. Aquella presencia era la garantía de un amor particular y de una protección continua de su pueblo, y era, al mismo tiempo, el sello de un designio de salvación.

Dios se manifiesta a los patriarcas, con los que conversa familiarmente, como cuando en el valle Mambré (Gén 18) Dios se aparece a Abraham y conversa con él, aceptando su hospitalidad.

La Biblia subraya el hecho de que Dios conversaba con Moisés cara a cara, como un hombre conversa con su amigo (Ex 33,11). En la teofanía del Sinaí la gloria del Señor habitó sobre el monte, empleándose aquí por vez primera el término de habitar *(shakan)* (Ex 24,16); pero esta presencia de Dios se prolonga en la tienda de la reunión. Cuando Moisés penetraba en ella, "bajaba la columna de nube y se detenía a la puerta de la tienda, mientras Yahvé hablaba con Moisés" (Ex 33,9).

El pueblo se prosternaba por respeto hacia el Señor. Y cuando Moisés pide a Yahvé su presencia protectora, responde el Señor: "Yo mismo iré contigo y te daré descanso" (Ex 33,14). Y contesta Moisés: "Si no vienes tú mismo, no me hagas partir de aquí. Pues ¿en qué podrá conocerse que he hallado la gracia a tus ojos, yo y tu pueblo, sino en eso, en que tú marchas con nosotros? Así nos distinguiremos, yo y tu pueblo, de todos los pueblos que hay sobre la tierra" (Ex 33,15-16).

Durante la marcha por el desierto, la presencia de Dios se hace eficaz a través de la columna de nube con la que guía a su pueblo: "Yahvé iba al frente de ellos, de día en columna de nube para guiarlos por el camino y de noche en columna de fuego para alumbrarlos, de modo que pudiesen marchar de día y de noche. No se apartó del pueblo ni la columna de nube por el día ni la columna de fuego por la noche" (Ex 13,21-22).

La presencia de Dios, de la que es signo el arca de la alianza, acompaña al pueblo y le guía a través del desierto. Es en el pueblo donde Dios quiere construir su santa morada. Dios había prometido consagrar la tienda de reunión para su gloria: "Yo habitaré en medio de los hijos de Israel y yo seré su Dios. Ellos sabrán entonces que he sido yo, Yahvé, el que

les ha hecho salir del país de Egipto para morar en ellos, yo, Yahvé, su Dios" (Ex 29,45-46). En efecto, cuando la tienda fue construida, Dios tomó posesión de ella con su gloria: "La nube cubrió entonces la tienda de reunión y la gloria de Yahvé llenó la morada. Moisés no podía entrar en la tienda de reunión, pues la nube moraba sobre ella y la gloria de Yahvé llenaba la morada" (Ex 40,34-35).

Se trata de una presencia salvadora y benéfica de Dios, por la que escuchaba las súplicas del pueblo, perdonaba sus pecados, proporcionaba seguridad y confianza. Es la protección constante de Dios.

Pero el lugar de la *shekinah Yahvé* por antonomasia había de ser el templo con la consagración en tiempos de Salomón. Más tarde el templo sería destruido, lo cual daría lugar a la purificación de la presencia de Dios, que se haría más espiritual. El salmista en el exilio clama por el día en que pueda volver al templo a ver el rostro de Dios: "Tiene mi alma sed de Dios, del Dios vivo; ¿cuándo podré ir a ver el rostro de Dios?" (Sal 42,3). La restauración definitiva profetizada por Ezequiel está sellada por la presencia de la gloria de Dios. "Yahvé está ahí". Se ha realizado la alianza; el Señor es el Dios de Israel, Israel es el pueblo de Dios (Ez 48,35).

Comenta Moretti de esta presencia de Dios en medio de su pueblo: "La presencia de Dios constituye mucho más que un lazo o un signo exterior de la pertenencia al pueblo de la alianza. Es una afirmación concreta de la intervención poderosa y continua de Dios en la historia de la salvación; por parte del hombre implica al mismo tiempo un sentido personal y comunitario de donación religiosa, de compromiso moral, de contactos profundos con Dios. Se realiza una verdadera comunión" [11].

En torno a esta espiritualización progresiva de la presencia de Dios en medio de su pueblo, aparece en el Antiguo Testamento el tema de la sabiduría, realidad divina que desciende a los hombres para morar en ellos, penetrando en su intimidad y cambiando su corazón:

"Antes de los siglos, desde el principio me creó, y por los siglos subsistiré. En la tienda santa, en su presencia, he ejercido el ministerio; así en Sión me he afirmado, en la ciudad amada me ha dado el reposar, y en Jerusalén se halla mi poder. He arraigado en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad" (Eclo 24, 9-12).

Esta sabiduría, que recoge la experiencia de múltiples

[11] R. MORETTI, o.c., 1737.

naciones sobre la vida y la existencia humana, tiene en Israel un sentido plenamente religioso de conocimiento de Dios y cumplimiento de su mandato, de modo que el sabio viene a ser sinónimo de piadoso. Dios habita en el justo por medio de sus dones y lo encamina hacia la salvación.

b) *El Espíritu de Dios*

Cuando el Antiguo Testamento habla del "Espíritu de Yahvé", nos ayuda a comprender la función del Espíritu Santo en el Nuevo Testamento. Partiendo de la experiencia del soplo vital y del viento impetuoso, la noción bíblica del Espíritu de Dios aparece ligada a la de la intimidad misteriosa de Dios y de su actividad en el hombre.

En el Antiguo Testamento el Espíritu de Dios no se ha revelado todavía como una persona, sino como una fuerza divina que transforma personalidades humanas para hacerlas capaces de gestos excepcionales. Son gestos que van encaminados a confirmar al pueblo en su vocación. Se trata de un Espíritu que, viniendo de Dios y orientado hacia Dios, es santo y santificador, es él la fuerza que garantiza el mantenimiento del compromiso de la alianza.

Dios suscita con su Espíritu a los jueces, a los que provee con una fuerza sobrehumana con el fin de que puedan librar a Israel. Dios suscita también a los reyes, a los que unge y consagra mediante la huella indeleble de su Espíritu, revistiéndolos de una majestad sagrada (1 Sam 10,1; 16,13). Serán así capaces de garantizar a Israel la salvación, la justicia y la paz.

Pero para desempeñar este papel hace falta una acción más penetrante del Espíritu, la acción directa de Dios que surgirá con el Mesías. En él reposará el Espíritu:

"Y brotará una vara del tronco de Jesé, y retoñará de sus raíces un vástago, sobre el que reposará el Espíritu de Yahvé, Espíritu de sabiduría y de inteligencia, Espíritu de consejo y de fortaleza, Espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé" (Is 11,1-2).

Los dones con los que el Espíritu de Dios bendecirá la era mesiánica abrirán para Israel una era de dicha y de santidad (Is 11,9).

Este Espíritu tiene una presencia especial en los profetas. Ellos tienen conciencia de ser impelidos por una palabra que viene de Dios y a la que no pueden resistir. Tienen una experiencia inefable de la palabra divina que les obliga a comunicarla, venciendo las resistencias naturales de su per-

sonalidad, como en el caso de Jeremías (Jer 20,7ss). Es una palabra que, bajo la fuerza impetuosa del Espíritu, juzga la historia y la ve desde los ojos de Dios; una palabra que juzga la historia y la interpreta desde Dios. Irrumpe así el Espíritu en estos hombres que aportan el verdadero conocimiento de Dios. Son así testigos de Dios en medio de la historia, son los que anuncian su palabra; palabra que resulta viva y transformadora de la misma historia.

Este Espíritu, según el profeta Isaías, se posará sobre todo en el Siervo de Yahvé, puesto que en él ha puesto Yahvé su Espíritu (Is 42,1); Siervo encargado de traer a Israel la salvación mediante sus propios sufrimientos, Siervo en el que la tarea mesiánica y la profética se reúnen en virtud del mismo Espíritu.

Pero esta acción de Dios en los profetas y en los servidores suyos es en sí misma profética, pues anuncia una efusión del Espíritu sobre el pueblo entero, semejante a la lluvia que da vida a la tierra sedienta: "Os daré un corazón nuevo y pondré en vosotros un Espíritu nuevo; os arrancaré ese corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré dentro de vosotros mi Espíritu y os haré ir por mis mandamientos y observar mis preceptos y ponerlos por obra. Entonces habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres, y seréis mi pueblo, y yo seré vuestro Dios" (Ez 36,26-28).

Esta efusión del Espíritu será como una nueva creación, el advenimiento del derecho y de la justicia, la transformación de los corazones en una docilidad permanente a la palabra de Dios. Israel, regenerado por el Espíritu, reconocerá a su Dios, y Dios se mostrará siempre a su pueblo: "Ya no les ocultaré mi rostro porque habré derramado mi Espíritu sobre la casa de Israel" (Ez 39,29).

La época mesiánica traerá la plenitud de la efusión de los dones del Espíritu de Yahvé. Pedro, en el discurso que dirige a Jerusalén el día de Pentecostés, no hace sino apelar a la profecía de Joel: «Sucederá en los últimos días, dice Dios: "Derramaré mi Espíritu sobre toda carne, y profetizarán sus hijos y sus hijas; los jóvenes tendrán visiones y los ancianos sueños. Y yo derramaré mi Espíritu sobre mis siervos y sobre mis siervas. Haré prodigios arriba, en el cielo, y señales abajo, en la tierra. El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes de que llegue el día grande del Señor. Y todo el que invoque el nombre del Señor se salvará" (Joel 3,1-5)» (Act 2,17ss).

2) En el Nuevo Testamento[12]

El tema de la inhabitación de Dios en el Nuevo Testamento arroja una luz especial en tanto en cuanto es en él donde se nos revela la existencia de la Trinidad de personas divinas que habitan en el justo. Esta es la gran novedad, tanto por lo que atañe a la revelación de Dios como por lo que se refiere a su repercusión antropológica. El Dios trino manifestado en Cristo es el Dios que mora en el justo.

La presencia salvífica de Dios llega a su culmen en Cristo. El es el Enmanuel, Dios entre nosotros, de modo que Cristo sustituye la presencia de Dios en el templo que queda destruido (Jn 2,19-22), porque en adelante la *shekinah Yahvé* será el cuerpo resucitado de Cristo. Por eso el Espíritu de Dios está sobre él (Lc 4,18-21). La concepción virginal de Cristo se debe a la acción del Espíritu (Lc 1,35). El Espíritu desciende sobre Jesús en el bautismo para inaugurar la era mesiánica (Mc 1,9-11). Es el Espíritu el que mueve a Cristo en todos los movimientos de su vida, de modo que Pedro puede decir de él que "Dios le ungió con el Espíritu y con poder y pasó haciendo el bien, curando a todos los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con él" (Act 10,38).

Pero aunque el Espíritu movía a Cristo en toda su vida, no había sido aún profusamente derramado al pueblo, porque, como dice San Juan, Cristo no había sido aún glorificado (Jn 7,39). Esto es lo que tiene lugar en Pentecostés como fruto de la glorificación de Cristo: el envío del Espíritu Santo

[12] E. BARDY, *Le Saint Esprit en nous et dans l'Église d'après le Nouveau Testament* (Albi 1950); J. COPPENS, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrâm et le quatrième évangile:* Rech.Bibl. 3 (Bruges 1957); P. DACQUINO, *Dio padre e cristiani figli secondo S. Paolo:* Scuol.Cat. 88 (1960) 366-374; ID., *Lo Spirito santo e il cristiano secondo S. Paolo:* Studiorum paulinorum congr. int. cath. 1 (Roma 1963) 119-129; A. R. GEORGE, *Communion with God in the New Testament* (London 1953); O. MICHEL, *Oikos:* ThWNT 5,122-161; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962); L. ARIAS, *La gracia en S. Pablo y en S. Agustín:* Salm. 11 (1964) 97-145; J. JEREMIAS, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981); B. REY, *Vie de foi et vie filiale selon St. Paul:* Mel.Scien.Rel. 32 (1982) 3-18; C. SPICQ, *Le Saint Esprit, vie et force de l'Église primitive:* Lum.Vie 10 (1953) 9-28; S. LYONNET, *Liberté chrétienne et foi nouvelle* (Rome 1953); P. ROSSANO, *L'assimilazione a Dio nel Nuovo Testamento:* Riv.Bibl.Ital. 2 (1954) 329-346; J. GIBLET, *Condition et vocation du chrétien selon le Nouveau Testament: L'homme sauvé:* Lum.Vie 21 (1955) 315-344; M. VELLANICKAL, *The divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (Rome 1977); J. GOITIA, *La noción dinámica de pneuma en los libros sagrados:* Est.Bibl. 16 (1957) 115-160; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des N. Testament* (München 1954); S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo* (Roma 1952); G. PHILIPS, o.c., 25ss.

sobre todo el pueblo. Es el momento en que Pedro comprende la profecía de Joel (Act 2,17ss), porque ha comprendido que, en virtud de la muerte y resurrección de Cristo, ha comenzado la época del Espíritu.

Es el Espíritu el que hace que en el cristiano more la trinidad de personas que se han manifestado en Cristo. En virtud del Espíritu surge una nueva presencia de Dios en el hombre que participa en adelante de la filiación divina. Por Cristo ha quedado abierto el acceso al Padre en el Espíritu. Esta es la gran novedad del Nuevo Testamento.

Surge así una nueva relación del hombre con Dios, que en el Nuevo Testamento viene descrita de formas diferentes.

a) *San Juan*

San Juan habla de la mutua inmanencia que se da entre Dios y el cristiano: el justo permanece en Dios y Dios (el Padre) en el justo (1 Jn 2,6.24.27.28; 4,12-16; 5,20). Esa mutua inmanencia es una participación en la inmanencia y el amor recíproco que se da entre Dios y Cristo: "Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo crea que tú me has enviado y que yo les he amado a ellos como tú me has amado a mí" (Jn 17,21-23).

Esta inmanencia de Dios en el justo supone una morada de Dios en él, y por parte del hombre, el amor al Padre y el cumplimiento consecuente de sus mandamientos: "Si alguno me ama, guardará mi palabra, y vendremos a él y haremos morada en él"(Jn 14,23). Los que aman, pues, a Dios con el amor preferencial sobre todas las cosas (lo cual implica el cumplimiento de sus mandamientos) son mansión de la Santísima Trinidad: el Padre y el Hijo vendrán a ellos y morarán en ellos.

La teología de Juan está centrada sobre el Hijo en su relación al Padre. La comunión entre la Trinidad y el hombre es, como dice Moretti, el núcleo del mensaje joaneo a las Iglesias [13]. Lo que Juan quiere comunicar es la alegría de esta experiencia que es la comunión del Padre y del Hijo. "La palabra *comunión (koinonía)* —continúa Moretti— expresa la comunidad de bienes, de pensamientos y de sentimientos, de

[13] R. MORETTI, o.c., 1742.

la vida, en una inmanencia mutua en la que se salva la trascendencia de Dios, pero que manifiesta al mismo tiempo las relaciones vitales que existen entre él y las divinas personas (1 Jn 1,1-4)" [14].

Surgen así las categorías de "vida" y de "verdad" para expresar una vida íntima del justo con Dios y la inhabitación de Dios en él. Si no desarrollamos aquí estos temas es porque se suelen ver más bien al hablar de la gracia creada, como efectos de la vida íntima de Dios en el hombre.

También Juan habla de la presencia del Espíritu Santo que, según vemos en la promesa de Cristo (Jn 14,15-17), se dará a los cristianos aquí y permanecerá con ellos hasta el final: "Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo pediré al Padre y os dará otro Paráclito para que esté con vosotros para siempre, el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir porque no le ve ni le conoce. Pero vosotros le conocéis porque mora en vosotros y en vosotros está".

Es el Cristo glorificado el que envía a su Espíritu a la Iglesia (Jn 7,38-39). El será el encargado de introducirnos en la palabra de Cristo, de interiorizarla en nosotros (Jn 16, 7-11). Tiene, en realidad, la misión de glorificar al Hijo, tomando todo lo que el Hijo ha recibido del Padre; es principio fontal de vida y de verdad para que la Iglesia participe de él (Jn 16,13-15). Precisamente para este conocimiento íntimo el Espíritu nos es dado como una unción interior, como signo y sello de la inhabitación divina: "En esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio" (1 Jn 3,24).

Hay también en Juan una terminología propia para hablar de la inhabitación de Dios en el justo: el justo conoce al Padre y al Hijo con un conocimiento espiritual y afectivo que le permite una vida nueva. "Me conoce el Padre y yo conozco al Padre" (Jn 10,15). Pero esta relación de conocimiento mutuo entre el Padre y el Hijo es fuente de la relación que se da entre Dios y el justo [15]. En San Juan se habla de conocer a Dios (Jn 17,3), de conocer al Padre (Jn 14,7), de conocer

[14] Ibid.

[15] « "Conocer" en San Juan, además de su sentido usual, tiene un sentido religioso que alcanza su máxima densidad cuando el término del conocimiento es Dios, Jesús, el Espíritu de la verdad. En estos casos significa un conocimiento íntimo, experimental y afectivo de Dios y de las realidades divinas.

Pero este conocimiento sólo se da en unión o comunión con las personas divinas. Por eso, aunque la significación sea distinta, hay una equivalencia entre las realidades significadas por "estar en" o "permanecer en" y "conocer" en su sentido fuente» (cf. V. M. Capdevila, o.c., 127-128).

a Jesucristo (Jn 10,4; 14,7) y de conocer al Espíritu de la verdad (Jn 14,17). Hay un paralelismo claro entre conocer a Dios (1 Jn 2,3-4) y permanecer en Dios (1 Jn 2,5-6). En ambos casos el que conoce a Dios o permanece en él guarda sus mandamientos, guarda su palabra.

b) *San Pablo*

San Pablo es el que utiliza el concepto de *shekinah* empleado a propósito del templo para hablar de la presencia de Dios en el cristiano: "¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno profana el templo de Dios, Dios le destruirá. Porque el templo de Dios es santo, y ese templo sois vosotros" (1 Cor 3,16-17). Y también: "¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que por lo tanto no os pertenecéis?" (1 Cor 6,19). Pablo evoca con ello toda la temática veterotestamentaria de la habitación de Dios en su pueblo: "Yo habitaré y andaré en medio de ellos, y seré su Dios y ellos serán mi pueblo" (2 Cor 6,16).

Esta inhabitación para San Pablo es la vida en Cristo. Ciento sesenta y cuatro veces utiliza San Pablo la expresión "en Cristo Jesús". Toda la vida del cristiano es una unión de vida con Cristo, pues todo el que se ha bautizado ha sido revestido de Cristo (Gál 3,27), está crucificado con Cristo (Gál 2,19), está muerto con Cristo (2 Tim 2,11), sepultado con él (Rom 6,4) y resucitado con él a una vida nueva (Rom 6,4). Los cristianos "son de Cristo" (1 Cor 15,23; Gál 3,29).

Esta inmanencia de Cristo la expresa Pablo de forma patética cuando afirma que no vive él, sino Cristo en él: "con Cristo estoy crucificado, y vivo, pero no yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí" (Gál 2,20).

Esta vida de Cristo tiene que seguir creciendo por medio de una conducta moral digna de la vocación a la que ha sido llamado el cristiano (Ef 3,17). En cierto modo el cristiano tiene que completar la pasión de Cristo, completando sus sufrimientos (Col 1,24).

Este influjo de Cristo en el cristiano puede parangonarse con el influjo de la cabeza en los miembros (Ef 4,15; Col 1,18). Los discípulos de Cristo forman un cuerpo, cuya cabeza es Cristo (1 Cor 12,12-27).

Ahora bien, esta vida en Cristo, según San Pablo se rea-

liza por el Espíritu. Es el Espíritu de Cristo el que nos da, por lo tanto, su dimensión filial: "Pues vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece" (Rom 8,9). Es el Espíritu el que produce en nosotros la filiación divina: "En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para caer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: *Abba,* Padre" (Rom 8,14-15).

Se nos ha dado el Espíritu de Cristo, y por ello mismo el espíritu de filiación: "La prueba de que somos hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: *Abba,* Padre. De modo que ya no eres esclavo, sino hijo; y si hijo, también heredero por voluntad de Dios" (Gál 4,7).

Este Espíritu que habita en nosotros es aquel por el que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones (Rom 5,5), aquel que nos hace vivir no según la carne, sino según el Espíritu, de modo que por el mismo el cristiano está muerto al pecado (Rom 8,10). Y precisamente por ello el cristiano tiene mediante el Espíritu la prenda de la vida futura: "Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu que habita en vosotros" (Rom 8,11).

Ciertamente Pablo no advierte explícitamente cuándo habla del Espíritu como persona distinta de la Trinidad o del espíritu con minúscula, el *pneuma* participado por el justo; pero, en todo caso, si el cristiano tiene un espíritu de adopción filial es porque en él ha sido derramado el Espíritu de su Hijo, el cual ha sido infundido en el corazón del cristiano (Gál 4,6). Es el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos y que habita en nosotros (Rom 8,11).

II. LA FILIACION ADOPTIVA

A todas luces resulta imposible hablar de la inhabitación de Dios en el justo sin hablar de la filiación adoptiva, pues no es posible entender la inhabitación de una forma indiferenciada. Dios Padre habita en nosotros como Padre, haciéndonos partícipes de la filiación de su Hijo. Nunca se dice que

seamos hijos del Hijo, o del Espíritu, o de toda la Trinidad. El Padre de Cristo aparece como nuestro padre, de modo que nuestra filiación no es otra cosa que participación en la filiación de Cristo por medio del Espíritu Santo.

En el Testamento

En el Antiguo Testamento existía ya el concepto de la filiación referida sobre todo al pueblo de Yahvé, que es llamado "hijo de Dios" (Ex 4,22-23). Esta filiación se basa, sin duda alguna, en la relación establecida en la alianza, de modo que el pueblo y las personas a él pertenecientes serán llamadas frecuentemente "hijos" en virtud de la alianza (Dt 14, 1-2; 32,6-13; Is 1,2). "Hijos sois para Yahvé, vuestro Dios... Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, y Yahvé te ha escogido para que seas pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay en la haz de la tierra" (Dt 14,1-2).

Dentro de Israel son llamados particularmente "hijos de Dios" los profetas, los reyes (2 Sam 7,14; 1 Crón 22,10; Sal 2,7; 89,27), y de forma especial lo es el Mesías desde la promesa que Natán hiciera a David, según la cual el Mesías sería como un hijo respecto de Dios: "Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo, y no apartaré de él mi amor, como lo aparté de aquel que fue antes de mí" (1 Crón 17,13).

Se trata, naturalmente, de una filiación en sentido adoptivo, pues corresponderá al Nuevo Testamento revelar la filiación trascendente de Cristo, el Mesías.

Esta paternidad de Dios se extiende también a los justos. El justo es aquel que tiene a Dios como padre. En efecto, el impío dice del justo: "Nos tiene por bastardos, se aparta de nuestros caminos como de impurezas; proclama dichosa la suerte final de los justos y se afana en tener a Dios por padre. Si el justo es hijo de Dios, él le asistirá" (Sab 2,15-16.18).

a) *La filiación de Jesús*

La gran novedad del Nuevo Testamento está en que Jesús se presenta como el Hijo en un sentido único y trascendente. Al revelar al Padre, se está revelando a sí mismo como Hijo en un sentido que supera la filiación adoptiva.

Es sobre todo en el evangelio de Juan donde Jesús se presenta como Hijo en un sentido único y trascendente. La relación única entre el Padre y el Hijo la presenta Juan mediante la existencia de un conocimiento mutuo único (Jn

1,18; 10,15; 17,25), mediante la afirmación de la unidad de amor en la acción (Jn 5,17.19-20,30), de modo que los dos son una misma cosa (Jn 14,10; 17,21-22). De este modo, quien honra al Padre honra al Hijo (Jn 5,22-27) y quien ve al Hijo ve igualmente al Padre:

«Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, también a mi Padre conoceréis, y ya desde ahora le conocéis y le habéis visto. Le dice Felipe: "Señor, muéstranos al Padre y nos basta". Le dice Jesús: "¿Tanto tiempo estoy entre vosotros y no me has conocido? Quien me ha visto ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que yo hablo, de mí mismo no las hablo, pues el Padre, que en mí mora, él hace sus obras. Creedme que yo estoy en el Padre y el Padre en mí; y si no, creedlo por las mismas obras» (Jn 14,6-11).

Pero también aparece esta filiación única de Jesús en los sinópticos. Un hecho que llama la atención en los sinópticos es que Jesús llama a Dios *Abba,* diminutivo arameo que significa *papá.* Es el balbuceo del niño que comienza a dirigirse a su padre con las primeras sílabas aprendidas.

Esta invocación, que se halla incluso en su original arameo en Mc 14,36, subyace también, según ha mostrado J. Jeremias, bajo el *ho pater* griego, que, siendo nominativo, tiene sentido de vocativo: ¡padre! (Mc 2,36; Mt 11,26; Lc 10,21). Esto evidencia, prosigue Jeremias, que detrás de esta expresión se encuentra el original arameo *Abba,* que en tiempos de Jesús se empleaba tanto para el vocativo (¡padre!) como para expresar enfáticamente "el padre" [16]. Pues bien, este modo de llamar a Dios es exclusivo de Jesús y no se encontrará ni en la literatura profética ni en la rabínica.

No deja, además, de ser curioso que, cuando Jesús se dirige personalmente en oración a Dios, nunca le llame "Dios", sino "Padre". Usa el término de Dios cuando habla de él ante los demás (Mt 5,8.9.34; 6,24.30), pero no en su relación personal. Sólo lo hace en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15,34); pero aquí, como sabemos, está recitando el salmo 22.

Jesús distingue siempre su filiación de la nuestra. Nunca dice "nuestro Padre": "Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" (Jn 20,17). Esta distinción es una

[16] Cf. J. JEREMIAS, o.c.; ID., *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca [2]1974) 83 s; W. MARCHEL, *Abba, Père. La prière du Christ et des chrétiens* (Rome 1963).

constante en Jesús (Mt 18,35; 10,32-33; Jn 8,54-56; Mt 25,34). Sólo en el padrenuestro usa la fórmula "nuestro", pero lo hace diciendo: es así como tenéis que rezar vosotros (Mt 6,9).

Si en los sinópticos no tuviéramos más que estos indicios, podríamos preguntarnos si bastaba con ellos para calificar la identidad trascendente de la filiación divina de Jesús; pero en los sinópticos hay textos inequívocos en los que esta filiación aparece como única[17]. Es el caso de Mt 11,25-30 (par. Luc 10,21-22) en el llamado "himno de exultación", en el que Jesús exclama diciendo que el Hijo conoce al Padre y el Padre al Hijo en una reciprocidad de conocimiento y de amor exclusiva de ambos y a la que los hombres sólo pueden llegar o por la revelación externa de Cristo o por la revelación interior del Padre. Asimismo, en la parábola de los viñadores (Mc 12,1-12 y par.) Jesús se presenta como el Hijo único que es enviado como último recurso después de haber enviado a los siervos, los profetas. Los judíos van a colmar ahora la medida de sus padres, que mataron a los profetas, matando al Hijo único:

«Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos de los profetas y decís: "Si nosotros hubiéramos vivido en tiempos de nuestros padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas". Con lo cual atestiguáis contra vosotros mismos que sois hijos de los que mataron a los profetas. ¡Colmad también vosotros la medida de vuestros padres!» (Mt 23,29-32).

Finalmente, en el sermón escatológico (Mc 13,32) se presenta Jesús como el Hijo que está por encima de los hombres y de los ángeles.

Pero, según Jesús, los hombres gozan de la benevolencia de su Padre y de su especial providencia. El reino que ha llegado, y que no es otra cosa que la salvación definitiva y la benevolencia misericordiosa del Padre, supone la providencia de Dios para todos los hijos del reino.

b) *La filiación de los hombres*

La filiación de los hombres aparece en el Nuevo Testamento como una participación adoptiva en la filiación natural de Cristo. Es por Cristo por lo que a todos llega la providencia paternal de su Padre. En esto consiste la realidad del reino: la oferta paternal de Dios como amor inmerecido que

[17] Cf. J. A. SAYÉS, *Cristología fundamental* (Madrid 1985) 129ss.

se nos da ahora independientemente de nuestros méritos. El mensaje del reino es un mensaje de filiación junto con un mensaje de perdón de nuestros pecados.

Jesús se identifica personalmente con el reino, de modo que aceptarle a él es aceptar el reino. Jesús tiene clara conciencia de que con su persona ha llegado el reino. No vacila en identificar la causa del reino con la suya propia: dejarlo todo por el reino de Dios (Lc 18,29) es dejarlo todo por "causa de mi nombre" (Mt 19,29; Mc 10,29). Puesto que Jesús resume en sí todo el misterio del reino, convertirse a él es entrar en el reino del Padre y hacerse sus hijos. La revelación, por lo tanto, de nuestra filiación como participación en la filiación de Cristo es algo que aparece ya en los sinópticos. La conducta del hijo del reino, según Jesús, tiene que ser una conducta filial. Este es el espíritu del sermón de la montaña.

San Juan

En San Juan el tema de la filiación es un tema central. Si el evangelio de Juan es el evangelio del Hijo en cuanto revelador del Padre, la vida del cristiano es también la vida de filiación.

El Hijo nos trae la "vida eterna" (el equivalente en Juan del "reino de Dios"). Para eso ha enviado Dios (el Padre) a su Hijo: "Dios ha amado tanto al mundo que le ha dado a su Hijo único para que todo hombre que cree en él no perezca, sino que tenga la vida eterna" (Jn 3,16).

Esta vida eterna es una vida de conocimiento y de amor del hombre respecto del Padre y del Hijo: "Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado, Jesucristo" (Jn 17,3).

Este conocimiento y este amor del Padre y del Hijo lo expresa San Juan también, como ya hemos visto, con la terminología de la inmanencia: del modo como Cristo permanece en el Padre, el cristiano permanece en Cristo y Cristo en el cristiano (Jn 17,21-23).

Esta mutua inmanencia, más específicamente, aparece en Juan como una relación de filiación; una filiación que se debe no al nacimiento, sino al don: "Mas a cuantos le recibieron les dio poder de venir a ser hijos de Dios" (Jn 1,12). Estos son los nacidos de Dios (Jn 1,13), los que han sido regenerados: "En verdad, en verdad os digo: el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios" (Jn 3,5). Ser hijos de Dios es lo mismo que nacer de Dios.

Es, pues, una filiación que se debe al don gratuito de Dios

Padre: "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues lo somos" (1 Jn 3,1). Es un don que se recibe por el Espíritu.

Ahora bien, esta filiación tiene su expresión y fundamento en el amor a Cristo: "Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios" (Jn 8,42). No se puede tener a Dios como padre si no se acepta a Cristo. Esto es lo que Cristo les viene a decir a los judíos en la polémica del capítulo 8. Es uno y el mismo el Padre de Cristo y el Padre de los hombres: "subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios" (Jn 20,17).

Esta filiación divina, este nacer de arriba, este conocer a Dios implica la fe en Cristo: "todo el que cree que Jesús es el Cristo, ése es nacido de Dios" (1 Jn 5,1); implica el mandato del amor, puesto que "todo el que ama es nacido de Dios" (1 Jn 4,7); implica también guardar los mandamientos de Dios: «Quien dice "yo le conozco" y no guarda sus mandamientos es un mentiroso" (1 Jn 2,4), de modo que el pecado es la señal de la carencia de la filiación divina: "quien ha nacido de Dios no peca" (1 Jn 3,9).

Juan expone, pues, la vida del cristiano como una relación especial con las personas divinas. Identifica a Dios con el Padre (cf. 1 Jn 3,1), que es siempre, en el lenguaje de Juan, el Padre de Jesús. Nuestra filiación aparece siempre como una filiación referida al Padre, lograda en virtud del envío de su Hijo al mundo y de la regeneración que el Espíritu produce en nosotros.

San Pablo

San Pablo, ya lo hemos visto, define la vida del cristiano como un vivir en Cristo. Es la inserción en su muerte y resurrección la que permite vivir en él, o, lo que es lo mismo, la que permite la filiación. La idea fundamental de Pablo es que en Cristo somos una nueva criatura, habiendo desaparecido la vieja condición. Tiene lugar así una inmanencia recíproca entre Cristo y el cristiano. Es una identificación con Cristo que tiene lugar en virtud del bautismo:

"Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa" (Gál 3,26-29).

Pero este ser en Cristo conlleva al mismo tiempo una

participación en su filiación divina. En efecto, se debe a la iniciativa del Padre el envío de su Hijo para que nosotros recibiéramos la adopción filial:

"Mas al llegar la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción. Y para ser hijos envió Dios a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: ¡*Abba,* Padre! De manera que ya no eres siervo, sino hijo, y si hijo, heredero por la gracia de Dios" (Gál 4,4-7).

Pablo recurre aquí a una categoría griega: *ouiozesía;* es la adopción por la que Dios eleva al hombre a su intimidad filial. Dios se convierte en Padre en la medida en que nos hace partícipes de la filiación de su Hijo, de modo que también nosotros podemos exclamar: *Abba!* Como dice Ef 1, 3-14, Dios (el Padre)[18] nos ha predestinado en Cristo para ser sus hijos adoptivos. Recibimos la filiación por medio de Jesucristo, haciéndonos objeto de su beneplácito en el amado.

Aquel de quien somos hijos es el Padre. Siempre refiere Pablo la filiación adoptiva al Padre (Gál 4,6; Rom 8,15-16; Ef 1,3), de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra (Ef 3,15). Nuestra filiación está hecha a semejanza de la filiación del Hijo por naturaleza, ella es su causa y su paradigma, por ella reproducimos en nosotros la imagen del Hijo, a fin de que sea el primogénito de una multitud de hermanos (Rom 8,29), herederos de Dios y coherederos con Cristo (Rom 8,17). Es en Cristo como tenemos, en un mismo Espíritu, abierto el acceso al Padre (Ef 2,18).

Pero si la filiación se hace en Cristo con respecto al Padre, la identificación de los creyentes con Cristo se realiza en el Espíritu. El que no tiene el Espíritu de Cristo no le pertenece (Rom 8,9). La persona de Cristo y la del Espíritu constituyen un solo principio de vida espiritual, pero cada uno tiene su función específica: es Cristo resucitado el que envía el Espíritu cuya potencia nos transforma (Tit 3,6). Por su parte, el Espíritu nos asimila y nos une a Cristo, puesto que es espíritu de filiación. Su acción tiende a reproducir en nosotros la vida de Cristo, muerto y resucitado, hasta que se forme Cristo en nosotros (Gál 4,19). Es por su Espíritu como Cristo nos incorpora e identifica con él (Ef 1,3-5; Rom 8,29; Gál 4,4-7; Rom 8,14-18). Es por su Espíritu como Cristo nos da una participación en su filiación eterna, una vez que

[18] Cf. K. RAHNER, *Theos en el N. Testamento:* Escr. Teol. 1 (Madrid 1961) 93-166.

ha sido establecido con poder en el día de la resurrección (Rom 1,4).

Es claro, pues, que según San Pablo tenemos relaciones especiales con las distintas personas de la Trinidad. Nuestra filiación es participación en la filiación de Cristo. Somos hijos de la primera persona de la Santísima Trinidad, no lo somos ni del Hijo ni del Espíritu Santo. La misión del Espíritu Santo es la de reproducir en nosotros la imagen filial, haciéndonos así hijos en el Hijo.

c) *Inhabitación como filiación*

Podemos sintetizar la doctrina bíblica de la inhabitación mediante una reflexión que nos haga comprender que nuestra relación con las tres divinas personas es una relación fundada en nuestra participación en la filiación de Cristo, por iniciativa del Padre, que nos quiere hacer hijos en el Hijo, y por la infusión del Espíritu, el cual nos asimila a Cristo en cuanto Hijo. Hablar de inhabitación es, por lo tanto, lo mismo que hablar de filiación divina. ¿Qué significa que Dios Padre habita en nosotros junto con el Hijo y el Espíritu Santo? Significa que él nos ha hecho partícipes de su paternidad en Cristo por medio del Espíritu. El Espíritu nos hace hijos en el Hijo, por emplear una expresión tan querida de E. Mersch [19]. El Espíritu Santo nos remite a Cristo y, una vez en él, nos hacemos hijos en él y con él. El Padre nos ama entonces amándonos en Cristo y por Cristo.

El Padre tiene la iniciativa de este proceso: a él se debe el envío del Hijo que ha posibilitado nuestra filiación adoptiva. A él y al Hijo se debe el envío del Espíritu Santo, vínculo asimismo entre ambos y artífice de nuestro vínculo al Hijo y al Padre. Hay según eso un movimiento de "descenso" del Padre que envía al Hijo y, con él, al Espíritu Santo. Si somos hijos, en último término lo debemos a la iniciativa paternal de Dios, que ha querido amarnos en su Hijo.

Pero, a la vez, hay un movimiento de "ascenso" que tiene un impulso primero en el Espíritu Santo. El Espíritu es el que nos incorpora a Cristo, el que nos introduce en él, y justamente al situarnos en Cristo nos hace partícipes de su filiación divina. Somos hijos en el Hijo por iniciativa del Padre y por la infusión del Espíritu que nos da el espíritu filial. Miembros de Cristo, hijos en el Hijo, en él encontramos al Padre. Como el Hijo está en el Padre, al estar en Cristo tenemos una relación de filiación con su Padre. "Lo que el Hijo es por naturaleza respecto del

[19] Cf. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2 vols. (Bruxelles 1951).

Padre —comenta Baumgartner [20]— lo somos también nosotros, pero por participación de lo que el Hijo es en sí mismo". Y así como el Hijo lo recibe y lo devuelve todo al Padre, nosotros, por la filiación adoptiva, que no es otra cosa que la participación en la filiación del Hijo, lo recibimos todo del Padre y lo devolvemos todo al Padre, de manera que podemos llamarle con toda verdad: ¡Padre!

Es el Espíritu el que nos incorpora a Cristo para darnos su filiación: "Incorporados a Cristo e hijos de Dios, lo estamos y somos gracias al Espíritu del Padre y del Hijo que Dios derrama con profusión sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador. Es el Espíritu de vida, el Espíritu de filiación, el vínculo personal que une a los hombres con Cristo y entre sí. Somos incorporados al Hijo de Dios y él vive en nosotros; pero es el Espíritu el que nos incorpora al Hijo y por este mismo Espíritu vivimos del Hijo. Y el término de esta unión vivificante es transformarnos en la imagen del Hijo y conducirnos al Padre" (bellas palabras de Baumgartner) [21]. El Espíritu Santo fue designado en este sentido por San Ireneo como la comunión con Jesús: "communicatio Christi, id est Spiritus Sanctus" [22].

En esta línea podemos decir que el Espíritu Santo es la primera persona que inhabita en nosotros, naturalmente no en el sentido de una prioridad temporal, pero sí en el sentido de que, si entramos en comunicación con Cristo, lo es por el Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo y artífice de nuestra unión con el Hijo y, en el Hijo, con el Padre.

Ciertamente, el Verbo vive en unión de filiación eterna con el Padre en el vínculo que es el Espíritu Santo, y desde el momento de la encarnación este mismo Espíritu actúa sobre Cristo como vínculo de unión con el Padre. El Espíritu interviene en la encarnación, en el bautismo, en la resurrección de Cristo. Toda la vida de obediencia de Cristo al Padre se realiza en el Espíritu, que es su vínculo vital con él. Pues bien, este Cristo, que ha vivido toda su vida filial en obediencia al Padre en el Espíritu, se hace Espíritu vivificante en la resurrección, fuente del Espíritu que Cristo nos envía profusamente para unirnos a él y en él al Padre. El que ha sido vínculo de unión en su vida de relación con el Padre se hace ahora vínculo de unión entre nosotros y Cristo y, en Cristo y por Cristo, entre nosotros y el Padre.

[20] CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1969) 244.

[21] Ibid.

[22] *Adv. haer.* 3,24,1: PG 7,966.

Así pues, hay una iniciativa del Padre y un proceso de incorporación filial debido al Espíritu Santo. Sin embargo, por la vida divina que participamos, no somos ni padres ni espíritus santos, somos hijos. He aquí nuestra identidad: *somos hijos en el Hijo.* El Espíritu se nos da sólo en cuanto Espíritu del Hijo y del Padre, y en este sentido nos asimila a Jesús haciéndonos partícipes de su filiación. La misión del Espíritu Santo consiste en asimilarnos al Hijo y al Padre y darnos el espíritu filial, haciéndonos partícipes de la filiación de Cristo. Porque estamos en el Espíritu, estamos en el Hijo como hijos del Padre. Siendo el Espíritu el vínculo del Hijo y del Padre, no se puede estar en él sino como realizando dicho vínculo en nosotros, como convirtiéndonos en hijos del Padre.

Así pues, iniciativa primera del Padre, de quien viene toda paternidad en el cielo y en la tierra; realización de esta filiación por el Espíritu, que nos incorpora a Cristo y, en Cristo, nos une al Padre. Sin embargo, dado que no somos ni padres ni espíritus santos, nuestra identidad, si hemos de reducirla a una sola palabra, es Cristo. *Entramos en la Trinidad como hijos.* Cristo no es sólo el fundamento de nuestra filiación, que él nos ganó por el misterio de su cruz, sino la clave misma de nuestra filiación, pues nos hacemos hijos en él, entramos en la Trinidad en cuanto hijos.

Con Cristo se restaura en nosotros la imagen perdida por el pecado, con él vuelve todo a ser recapitulado. Sólo el Verbo se encarnó, porque, siendo él la imagen visible de Dios Padre, en él y por él había de reconquistar el hombre la imagen que perdió por el pecado. Todos los hombres vuelven así al seno de la Trinidad mediante Cristo, Verbo encarnado, porque todas las cosas fueron creadas en él. Recibiendo la imagen del Hijo es como el hombre supera la alienación del pecado que había desvirtuado su condición de imagen de Dios. El Hijo, que es la imagen del Padre, reconduce así a la humanidad al Padre en cuanto imagen del mismo.

III. LA INHABITACION EN LOS SANTOS PADRES [23]

Los Padres no han sistematizado una teología de la inhabitación divina en el justo, si bien sus afirmaciones al

[23] A. M. BERMEJO, *The Indwelling of the Holy Spirit according to St. Cyril of Alexandria;* G. PHILIPS, o.c., 33ss; Y. M. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient:* La Vie spirituelle. Supplément 43 (1935) 91-107;

respecto son frecuentes, profundas y llenas de contenido teológico. Sus expresiones tienen todavía el sabor bíblico, pues son un eco de la palabra divina, se dan la mayoría de las veces en conexión con la teología del bautismo y, sobre todo, en relación con el dogma cristológico y pneumatológico. La preocupación primera de los primeros siglos fue el tema de Cristo y del Espíritu, y es en el horizonte de estos dogmas, en defensa de la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, como se apela a la verdad ya conocida de la inhabitación en nosotros del Hijo y del Espíritu. La antropología en los Padres tiene un trasfondo trinitario. Como dice Ladaria, todo el problema teológico del hombre se contempla a la luz de la doctrina trinitaria; ésta no se ve aisladamente, sino que es el mismo fundamento de toda la enseñanza sobre la salvación de los hombres. Existe por lo

M. LOTBORODINE, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusq'au 11 siècle:* Rev.Hist.Rel. 105 (1932) 1-43; 106 (1932) 525-574; 107 (1933) 8-55; H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 63-92; P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs* (Roma 1946); L. TURRADO, *La inhabitación de la Santísima Trinidad en los justos según la doctrina de San Agustín:* Augustinus Magister 1 (Paris 1954) 583-592; J. SAGÜÉS, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina de San Cirilo de Alejandría:* Est.Ecl. 21 (1947) 35-83; V. CARBONE, *La inabitazione dello Spirito Santo nelle anime dei giusti secondo la dottrina di S. Agostino* (Roma 1961); L. F. LADARIA, *El Espíritu en Clemente Alejandrino.* Estudio teológico-antropológico (Madrid 1980); J. GRABOESKI, *St. Augustin and the presence of God:* Theol.Stud. 13 (1952) 336-358; A. D'ALÈS, *La doctrine de l'Esprit en St. Irénée:* Rech.Scien.Rel. (1924) 497-538; M. AUBINEAU, *Incorruptibilité et divinisation selon St. Irénée:* Rech.Scien.Rel. (1956) 25-52; J. LOOSEN, *Logos und Pneuma im begnadeten Menschen bei Maximus Confessor* (Münster 1941); L. LEAHY, *L'inhabitation d'après St. Cyrille d'Alexandrie:* Scien.Eccl. 11 (1959) 201-212; E. PETERSON, *L'immagine di Dio in St. Ireneo:* Scuol.Cat. (1941) 46-54; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Roma 1956); B. DREWERY, *Origen and the doctrine of Grace* (London 1960); A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938); H. RAHNER, *Taufe und geistiges Leben bei Origenes* (Münster 1938); B. FRAIGNEAU-JULIEN, *L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon St. Cyrille d'Alexandrie:* Rech.Scien.Rel. 30 (1956) 135-156; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanase* (Paris 1952); PH. T. WILD, *The divinisation of Man according to St. Hilary of Poitiers* (Mundelein 1950); E. BOULLARAND, *La venue de l'homme à la foi d'après St. J. Chrysostome* (Roma 1939); A. MAYER, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien* (Roma 1942); J. J. MEANY, *The Image of God in Man according to the Doctrine of St. J. Damascene* (Manila 1954); L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie:* Eph.Theol.Lov. (1938) 223-278; W. J. BOURGHARDT, *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Woodstock 1957); J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de St. G. de Nysse* (Paris 1954).

tanto en la "divinización de los hombres" un "dinamismo trinitario"[24].

Precisamente, dice Rondet[25], es el don del Espíritu Santo el que en los orígenes cristianos orienta toda la teología de la gracia. Los cristianos de los primeros siglos tienen conciencia de vivir una vida nueva en cuanto que son conscientes de que reciben al Espíritu Santo en el sacramento del bautismo. La transformación interior operada en el bautismo es fuente de vida para los primeros cristianos.

Entre los Padres apostólicos, *Ignacio de Antioquía* es el que más desarrolla el tema de la divinización del cristiano. Su doctrina está centrada en la unión con Cristo. Basándose más en una mística de la eucaristía que del bautismo (aunque evidentemente admite que la unión con Cristo se inaugura en el bautismo), define al cristiano como "portador de Cristo" (cristóforo)[26], templo de Cristo[27]. Las ideas de inmortalidad y de presencia divina aparecen centradas sobre esta mística de unión con Cristo. La eucaristía es en Ignacio un remedio de inmortalidad en Cristo. La unión perfecta con Cristo consistirá en la incorruptibilidad y en la vida eterna.

En *Ireneo* encontramos una síntesis de la teología paulina y joanea de la gracia. El centro de la teología de Ireneo es el misterio de la encarnación redentora, fuente de salvación para los hombres esclavizados por el pecado, la muerte y el demonio. El Verbo de Dios se ha hecho hombre para que el hombre se haga hijo de Dios[28]. Este es un tema querido a San Ireneo[29]. La encarnación es el medio necesario para la adopción divina, la semejanza con Dios y la regeneración por el Espíritu; es decir, es un medio necesario para la divinización. Dice, por ejemplo, el santo de Lyon: "¿Cómo podrían ser salvados si el que obró en la tierra su salvación no era Dios? ¿Cómo podría el hombre llegar a ser hijo de Dios si Dios no se hizo hombre?"[30].

[24] Como dice Ladaria, «todo el problema teológico del hombre se contempla a la luz de la doctrina trinitaria; ésta no se ve aisladamente, sino que es el único fundamento de toda la enseñanza sobre la salvación de los hombres. Existe por lo tanto en la "divinización" de los hombres un "dinamismo trinitario"» (o.c., 280).

[25] H. Rondet, o.c., 65.

[26] *Ad Eph.* 9,2: PG 5,652.

[27] Ibid., 15,3: PG 5,657.

[28] *Adv. haer.* 3,19,1: PG 7,939.

[29] Ibid., 3,18,1; 4,20,4; 5,16,2-3.

[30] Ibid., 4,33,4: PG 7,1074.

Cristo ha venido así a recapitular a la humanidad[31], a rehacer la obras destruidas por el pecado, a dar a los hombres el Espíritu con abundancia, a fin de que sea no solamente el huésped de las almas y de los cuerpos, sino principio de vida interior[32]. Este Espíritu, vida de cada uno de los miembros, es también vida de la Iglesia, cuerpo de Cristo[33].

En una palabra, la idea fundamental de San Ireneo es ésta: "El Verbo de Dios se ha hecho hombre y el Hijo de Dios hijo del hombre para que el hombre entre en comunión con el Verbo de Dios y, recibiendo la adopción, llegue a ser hijo de Dios"[34].

Orígenes

Habría que hablar aquí del papel que Orígenes concede al Espíritu cuando afirma, por ejemplo, que el Espíritu es fuente de regeneración al mismo tiempo que el Padre y el Hijo, no pudiendo nadie participar del Padre y del Hijo sin participar del Espíritu[35]. Insiste también Orígenes en la presencia de Cristo en las almas y en el misterio de la unión con él. Para él la filiación divina comienza cuando el Logos viene al hombre deificándolo a su semejanza. Es así como el hombre se convierte en hijo de Dios:

"Cuando el Verbo unigénito ha asimilado a sí todas las obras, palabras y pensamientos del hombre, éstos imitan la imagen de Dios invisible y se hacen imagen del Creador... Se realiza en ellos la imagen del Verbo celestial, que es, a su vez, imagen de Dios. Puesto que los santos son imagen de la imagen y puesto que la imagen misma es el Hijo, aquéllos realizan la filiación no sólo en cuanto que se hacen conformes a la gloria de Cristo en el cuerpo, sino también en cuanto que se conforman a aquel que ha asumido el cuerpo"[36].

San Atanasio

Para San Atanasio, la divinización del hombre se hace por gracia y participación del Verbo, que es la imagen única y perfecta del Padre. La encarnación del Verbo tiene como fin restaurar la obra destruida por el pecado. El Verbo encarna-

[31] Ibid., 3,18,1.
[32] Ibid., 3,17,2.
[33] Ibid., 3,24,1.
[34] Ibid., 3,19,1: PG 7,939.
[35] *De princ.* 1,3,5: PG 11,150.
[36] *De oratione* c.22: PG 11,485.

do viene a hacer posible al hombre, inmerso en lo sensible, este conocimiento de Dios y le permite así vencer, por su muerte y resurrección, la muerte que dominaba sobre el hombre.

Pero es sobre todo contra los arrianos cuando viene a dar el argumento decisivo de la divinidad de Cristo: si somos hijos adoptivos, es porque hay un hijo por naturaleza[37]. Si participamos del Verbo por el Espíritu Santo, es porque el Verbo es Dios[38]. Si el Verbo no es Dios, ¿cómo puede divinizarnos?[39]. Nosotros somos hijos por la presencia en nosotros del Hijo que se ha encarnado para sernos presente y unirnos a Dios. Nos envía el Espíritu, que es el Espíritu del Hijo, que es en nosotros espíritu de filiación que clama *Abba!,* el cual es el sello *(sfragis)* del Hijo y nos conforma con él.

Padres capadocios

Los Padres capadocios vuelven sobre el argumento, haciendo hincapié sobre la divinidad del Espíritu Santo en contra de los macedonios. Basilio deduce la divinidad del Espíritu Santo de su acción sobrenatural en nosotros[40]. San Gregorio de Nisa hace otro tanto. Y San Gregorio Nacianceno dice: "Si el Espíritu Santo no debe ser adorado, ¿cómo puede divinizarme en el bautismo?"[41]. "Si el Espíritu Santo no es más que un ser creado, en vano somos bautizados"[42].

En todos los textos se trata, por lo tanto, de una presencia de Dios en el alma distinta de la presencia por inmensidad. Es una presencia que se debe a la acción directa y personal del Espíritu o de Cristo sobre el justo. Es una presencia formalmente trinitaria, pues, como dicen Flick-Alszeghy[43], se fijan ante todo los Padres en la pluralidad de las personas y sólo secundariamente en la unidad de naturaleza. No se trata de una inhabitación indiferenciada, sino de una inhabitación que nos hace hijos en el Hijo y por el Hijo; una inhabitación que nos permite participar en la filiación misma de Cristo[44].

[37] *Contra Arrianos* 3,19: PG 26,361.
[38] Ibid., 1,9: PG 26,28-29.
[39] Ibid., 2,70: PG 26,296.
[40] *Contra Eum.* 5: PG 29,275.
[41] *Orat.* 37,18: PG 36,304.
[42] *Orat.* 41,9: PG 36,441.
[43] M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* 480.
[44] En este sentido dice G. Philips: «El error del P. Galtier, que no ve por todas partes más que puro apropiacionismo, proviene del hecho de que no ha

San Cirilo de Alejandría

Ha sido Cirilo de Alejandría el que más ha desarrollado este aspecto de la filiación adoptiva. Al igual que sus predecesores, recurre al argumento clásico: nosotros somos hijos por gracia, por lo que Jesús es Hijo por naturaleza[45]. El Espíritu Santo nos diviniza; por lo tanto, no puede ser una criatura[46].

San Cirilo establece entre los hombres y Cristo una unión por naturaleza y otra por gracia o participación: "En él y por él nosotros somos hijos de Dios naturalmente *(fysicos)* y por gracia. Naturalmente somos hijos de Dios en él y por él solo; por participación y por la gracia lo somos por él en el Espíritu"[47].

Por el hecho mismo de la encarnación, Cristo, consustancial al Padre, se hace consustancial a los hombres, pues nos tiene en él en cuanto lleva en sí la naturaleza humana[48]. Por el hecho mismo de la encarnación, Cristo tiene una relación de orden ontológico con la humanidad entera. Esta está en cierto modo incluida en él. Pero esta unión no constituye aún la filiación sobrenatural propiamente dicha, sino una especie de filiación potencial. La filiación propiamente dicha se consigue mediante la acción santificadora de la humanidad de Cristo por medio de los sacramentos y de la fe. Esta es la filiación efectiva por la gracia y la participación[49].

La participación del Hijo en el Espíritu lleva consigo una relación íntima con el Verbo. El Espíritu Santo viene al alma y la une con el Hijo y con el Padre. Y por la impresión de su sello la transforma en imagen del Hijo y, por ello, en imagen del Padre. El Espíritu Santo es el que prepara a los justos para ser hijos de Dios[50]. Nuestra filiación divina es, en el orden de la gracia, una imitación de la generación real y sustancial del Hijo por el Padre. La adopción es una confi-

tenido en cuenta la problemática de los antiguos griegos. Estos insisten en la unidad de la operación divinizadora para refutar a los adversarios de la condición divina de la segunda y de la tercera persona, no para despersonalizar su acción. No olvidemos que sólo el Hijo se ha encarnado. No es lícito entonces suponer en principio que nuestras relaciones con el Padre y el Espíritu no habrían de ser "personales", sino que pertenecerían únicamente a la naturaleza divina» (o.c., 40).

[45] *In Ioan.* 1,12: PG 73,153.

[46] *Thesaurus* 34: PG 75,596-598.

[47] *De incarnatione:* PG 75,1229.

[48] *In Ioan.* 9: PG 74,280.

[49] *De incarnatione:* PG 75,1229.

[50] *Thesaurus* 34: PG 75,596-598.

guración con el Hijo por naturaleza en virtud de la participación del Espíritu Santo. Somos así herederos del Verbo, hermanos del Hijo y, por ello, hijos del Padre.

San Agustín

Si contra los pelagianos San Agustín tuvo que insistir más que nada en el aspecto sanante de la gracia, en modo alguno podemos decir que le sea ajeno el aspecto divinizante. Habla de la adopción divina que nos hace coherederos de Cristo e hijos de Dios por la regeneración espiritual[51].

"Dios envió a su único Hijo, a quien había resucitado y por quien creó todas las cosas, a este mundo para que no estuviera solo, para que tuviera hermanos adoptivos. Nosotros no hemos nacido de Dios de la misma manera que su Unigénito, sino que Dios nos ha adoptado por la gracia. El Unigénito vino a librarnos del pecado, que nos tenía atados y que nos imposibilitaba nuestra adopción. Por consiguiente, el Hijo ha librado primero a aquellos que quería tener por hermanos, y después les ha hecho coherederos suyos"[52].

Conclusión

Hecho este breve recorrido por los Padres, uno se puede preguntar si éstos entienden nuestra relación con las divinas personas como distinta y diferenciada con cada una de ellas o común con todas ellas. Los Padres no entran a explicar el tema, limitándose a decir que nuestra relación con las divinas personas es una relación de conocimiento y de amor y, más aún, una cierta unidad mística *(hénosis)*. Hay teólogos que sostienen que se trata de una relación común y que, por lo tanto, sólo por apropiación se puede atribuir a una de ellas[53]. Otros, como Petau y Scheeben, han defendido que en los Padres, en su teología de la gracia, se puede ver una relación diferenciada con cada una de las personas divinas.

Es lógico que la dilucidación de este extremo necesitaría de una elaboración más amplia, pero hay algo que se puede decir con claridad. Los Padres se mueven dentro del lenguaje bíblico y conciben la filiación adoptiva como una participación en la filiación natural de Cristo, refiriendo la paternidad únicamente al Padre, nunca al Hijo o al Espíritu o a la Trinidad. Atribuyen a cada una de las personas divinas una función especial en la

[51] *De sermone Domini in monte* 1,23: PL 34,1268.
[52] *In Ioan.* 2,13: PL 35,1394.
[53] Cf. nota 44.

inhabitación, no una función indiferenciada. Se distingue así el cometido de las divinas personas en relación con los hombres según sus relaciones intratrinitarias. El Padre aparece como el principio y el término de la adopción. Sólo de él se dice que es Padre. El Hijo y el Espíritu se nos comunican, asimismo, en cuanto que proceden del Padre, de modo que participamos de la filiación del Hijo por infusión del Espíritu, que es el vínculo de amor entre el Padre y el Hijo[54].

IV. LA SISTEMATIZACION DE LA TEOLOGIA

Al entrar ahora en el enfoque escolástico y especulativo de la cuestión, cambiamos totalmente de horizonte. Ni la Biblia ni los Padres se han preocupado por entender en un cuadro filosófico las afirmaciones sobre la inhabitación de Dios trino en el hombre. Se han dedicado a disfrutar gozosamente de esa realidad que siempre suponen misteriosa y han hablado en un lenguaje directo de la comunicación real con las tres divinas personas.

Ahora el panorama cambia; es la mente teológica que quiere penetrar en el misterio. ¿Cómo es esa presencia especial de Dios en nosotros por la gracia? ¿En qué se diferencia de la presencia que Dios tiene en todas las cosas como causa de las mismas? ¿Puede entenderse la presencia misteriosa de Dios en el justo por medio de la causalidad eficiente, que es la que explica su presencia en el mundo creado? ¿O hay que superar ese tipo de causalidad? ¿Cómo?

La teología no puede quedarse en las afirmaciones de tipo bíblico; quiere comprender en la medida de lo posible. Eso es teología. Pero cuando el misterio es nada menos que el misterio de la Santísima Trinidad en nosotros, uno no puede menos de sentir un cierto vértigo y una cierta desconfianza en el lenguaje humano. Sin embargo, algo se puede alcanzar, siempre se llega a un balance positivo al final.

[54] Dice, en efecto, Baumgartner: "En un mot, disons qu'il y a une différence objective que s'exprime par le fait que nous réservons le nom de Père à la première personne de la Trinité. Il est le Principe sans Principe auquel se rapportent aussi le Fils et l'Esprit; nous les recevons par la grâce increé et nous les recevons en tant qu'ils procèdent du Père. Si donc ces deux personnes se communiquent elles-même à nous, avec leur nature identique à celle du Père, formellement en tant qu'elles procèdent du Père, cette communication là ne peut pas être appellée paternelle. En ce qui regarde le Fils, elle est une filiation dans le Fils, en ce qui regarde le S. Esprit, elle est le don de l'amour du Père et du Fils" (*Grâce:* Dict.Spir. 6,722).

En vistas a facilitar al lector ese seguimiento difícil de la teología, le adelantamos ya algunas pistas: observe cómo la teología va a tener que ir desprendiéndose poco a poco de la causalidad eficiente a la hora de explicar la inhabitación de Dios en el justo. La causalidad eficiente es común a las tres divinas personas, crea un algo diverso de Dios, y por ello no es la más apropiada para entender esa presencia formal y directa de Dios en el justo. Se hablará poco a poco, cada vez más, de causalidad cuasi-formal para dar a entender que lo que ocurre en este misterio es una actuación directa en el justo. Y no se tendrá otra analogía más adecuada para entrar en este misterio que la presencia de Dios en el justo que se da en la visión: allí se da de forma inmediata y directa lo que tiene ya lugar, aunque de forma oscura, en el justo por la gracia.

Irá también el lector dándose cuenta poco a poco de la primacía absoluta de la gracia increada sobre la creada. Esta sólo podrá ser entendida como mero resultado de la primera: es la transformación que experimenta el justo en virtud de la misma inhabitación divina. Cuando hayamos entendido la inhabitación divina, entenderemos también su consecuencia transformadora en el justo. Esta es la gracia creada.

Creemos que con estas premisas el lector puede seguir ahora el curso de la historia de la teología en este punto. Podrá tener así información de los esfuerzos que se han hecho, y si en algún momento puede parecerle excesiva y difícil la trayectoria seguida, podrá hacer al final un balance positivo.

1) La inhabitación en Santo Tomás[55]

La doctrina de Santo Tomás sobre la inhabitación recoge distintas tradiciones y enfoques, acentuando en un momento

[55] J. SAGÜÉS, *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino:* Misc.Com. 2 (1944) 161-201; L. CHAMBAT, *Présence et union* (Abbaye S. Wandrille 1945); ID., *Les missions des personnes de la S. Trinité d'après S. Th. d'Aquin* (S. Wandrille 1943); G. PHILIPS, o.c., 183 (con amplia bibliografía); TH. J. FITZGERALD, *De inhabitatione S. Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis* (Mundelein 1950); R. MORENCY, *L'union de grâce selon St. Thomas* (Montreal 1950); A. DE SUTTER, *La notion de présence et ses différentes applications dans la Somme Théologique de St. Thomas:* Eph.Carm. 18 (1967) 37-58; B. CUNNINGHAM, *The Indwelling of the Trinity* (Dubuque 1955); J. B. TERRIEN, *La grâce et la gloire,* 2 vols. (Paris ^{2}1931); J. M. ALONSO, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tomás de Aquino:* Rev.Esp.Teol. 6 (1946) 3-59; F. BOURASSA, *Les missions divines et le surnaturel chez S. Thomas d'Aquin:* Scien.Eccl. 1 (1948) 41-94.

o en otro un aspecto determinado según la preocupación y el problema que se tenga delante. Todas las teorías que más tarde se preocupan por la *ratio formalis* de la inhabitación tratarán de apoyarse en mayor o menor medida en Santo Tomás. Pero el Aquinate no se preocupó directamente por la *ratio formalis*. Se mueve con total libertad para destacar un aspecto u otro según la conveniencia.

El enfoque de Santo Tomás es fundamentalmente trinitario, pues su doctrina se suele mover en el contexto de las misiones divinas y las procesiones temporales de las personas trinitarias. Las criaturas han salido de Dios *(exitus)* y han de volver a Dios *(reditus)* por medio de la gracia y de la gloria. Por el Hijo y por el Espíritu fuimos creados y por ellos hemos de volver a la Trinidad. La preocupación de Santo Tomás es cómo las personas divinas pueden proceder en el tiempo y ser enviadas para santificar a las criaturas. Son enviadas temporalmente, produciendo un cambio en la criatura, que adquiere una nueva relación con Dios.

Tratando de sistematizar y dejando a los estudios especializados la discusión, todavía abierta, de cuál de los enfoques de Santo Tomás sea el primordial, diríamos que en Santo Tomás se aprecian tres perspectivas complementarias:

— La presencia debida a la gracia creada por causalidad eficiente.

— La presencia de Dios como objeto de fruición por parte del hombre en el conocimiento y el amor.

— La presencia del Verbo y del Espíritu Santo en los dones creados de la sabiduría y el amor que asimilan al hombre a dichas personas divinas en su procedencia intratrinitaria.

Según Santo Tomás, la inhabitación significa que Dios, supuesta su presencia por inmensidad, empieza a existir en el justo de un modo especial al producirse un nuevo título para su presencia. "Divinae personae convenit mitti secundum quod novo modo existit in aliquo"[56].

Este nuevo modo de existir en la criatura implica un cambio, y, puesto que Dios es inmutable, dicho cambio sólo se puede dar en la criatura. Ahora bien, siendo la inhabitación una realidad que sólo se da en el justo, va ligada al don característico del justo que es la gracia santificante[57].

[56] I q.43 a.3.

[57] "Spiritus Sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Cum igitur sanctificatio creaturae non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio non sit nisi per gratiam gratum facientem... Nullus alius

Presupone, pues, la presencia de Dios por inmensidad; pero Dios está en el alma por un nuevo título en virtud del cual el alma se hace poseedora de Dios.

En cuanto a la perspectiva primera de la que hablamos (presencia debida a la gracia creada por causalidad eficiente), Santo Tomás se pregunta qué es antes, si la gracia o el Espíritu Santo, causa eficiente de la misma. Y contesta diciendo que, como causa eficiente, es primero el Espíritu Santo, pero lo es la gracia en cuanto disposición para recibir el Espíritu Santo[58]. Hay, pues, una presencia dinámica del Espíritu Santo en la gracia en cuanto autor de la misma. Dios está así en el alma como autor de la caridad. En la misma producción de la gracia se da una presencia de Dios como autor de la misma[59].

Pero esta presencia de tipo dinámico en Santo Tomás viene a ser como una disposición, como una primera condición para implantar un tipo de presencia superior de la que podrá disfrutar el alma. Como si esta gracia producida por el Espíritu Santo fuese la disposición previa para que el alma goce, por el conocimiento y el amor, de la fruición directa de Dios. Con otras palabras, Santo Tomás, además de la presencia dinámica (el Espíritu presente en la gracia producida), reconoce otro tipo de presencia, la objetiva, aquella por la que Dios se convierte en objeto directo de la fruición del alma, "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante". Es el modo que permite al hombre entrar en posesión de Dios como fin último sobrenatural. La posesión nace del amor de Dios que llama al hombre a una comunión personal con él, la cual consiste, en fin de cuentas, en la participación en la vida misma de Dios. Es una relación con Dios como objeto y como fin que permite su posesión:

"Pues por encima de este modo común (por el que Dios está en todas las cosas por esencia, potencia y presencia) hay

effectus potest esse ratio, quod divina persona sit novo modo in creatura rationali (sicut in templo suo) nisi gratia gratum faciens" (I q.43 a.3).

[58] "Gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam et significatur hoc cum dicitur quod Spiritus Sanctus datur secundum donum gratiae. Sed tamen ipsum donum gratiae est a Spiritu Sancto" (I q.43 a.2 ad 2).

[59] "Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse... nihil autem operari potest ubi non est..., necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit et ipse Deus effector. Unde quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus in nobis sit, quando caritas in nobis est. Unde apostolus dicit (*1 Cor.* 3,16): nescitis quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis? (*Contra gent.* l.4 c.21).

un modo especial que conviene a la criatura racional; en ésta se dice que Dios está como lo conocido en el cognoscente y lo amado en el amante. Y como por el conocimiento y el amor, la criatura racional llega por su operación al mismo Dios. Según ese modo especial, se dice que Dios no sólo está en la criatura racional, sino que habita en ella como en un templo"[60].

Veamos también otro texto del Aquinate:

"De Dios se dice que está en una cosa de dos modos: primero, por modo de causa agente, y así está en todas las cosas creadas por él mismo. De otro modo, como el objeto de la operación, está en el operante, lo cual es propio de las operaciones del alma, en que el objeto conocido está en el que conoce y el objeto deseado en el que desea. Así pues, de este segundo modo Dios está especialmente en la criatura racional que lo conoce o ama actual o habitualmente. Y como ello lo tiene la criatura racional por gracia, diríase que está de este modo en los santos por su gracia"[61].

Por esta presencia de Dios por medio del conocimiento y amor, el alma disfruta directamente de Dios[62]. En esta posesión de Dios hay que distinguir dos fases:

—La fase de la perfecta fruición de Dios que se da en la gloria.

—La fase imperfecta que se da en la gracia[63]. La gracia no es otra cosa que una incoación de la gloria, y por ella establecemos ya un contacto directo con el fin último, Dios, en cuanto objeto de bienaventuranza. No hay, pues, diferencia sustancial por parte del objeto, sino por la distinta perfección con la que se consigue dicho objeto en la gracia o en la gloria.

Este conocimiento y amor de Dios se dan en el hombre en forma de hábitos. Con los hábitos de la fe y de la caridad el hombre es capaz de conocer y de amar a Dios, de modo que Dios inhabita también en los niños que son incapaces de tales actos[64]. Conocimiento y amor de Dios habituales no

[60] I q.43 a.3.

[61] I q.8 a.3.

[62] "Habere autem potestatem fruendi divina persona est solum secundum gratiam gratum facientem" (I q.43 a.3).

[63] "Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriae, aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiae gratum facientis, vel potius sicut id per quod fruibili coniungimur" (*In I Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 2).

[64] "Deus est in omnibus creaturis, in quibus est per essentiam, potentiam et praesentiam... Sed spiritualiter dicitur Deus inhabitare, tamquam in familiari

significan, sin embargo, pura capacidad de amar y de conocer. Son ya un conocimiento y un amor reales, aunque latentes, pues tales hábitos son infusos y no resultado de actos.

Finalmente hay en Santo Tomás otra perspectiva: la de los dones creados que proceden de la misión del Verbo y del Espíritu Santo. La sabiduría es el don creado que nos asimila al Verbo, Sabiduría de Dios; y el amor es el don creado que nos asimila al Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Estos dones están causados en el hombre por medio de una causalidad ejemplar que le vinculan al Verbo y al Espíritu Santo en sus relaciones intratrinitarias:

"Como el Espíritu Santo viene indivisiblemente al alma por el don del amor, así el Hijo viene por el don de la sabiduría, en el cual se manifiesta el mismo Padre, que es el último a quien se sube. Y porque con la recepción de estos dones se nos imprime una semejanza de las propiedades de las personas, se dice que las personas divinas están en nosotros con un nuevo modo de estar"[65].

No hay misiones divinas del Verbo y del Espíritu Santo sin un efecto creado en el hombre. Estos dones representan las diversas relaciones o propiedades del Hijo y del Espíritu Santo, y es así como el Hijo y el Espíritu vienen a habitar en nosotros por la sabiduría y el amor.

Dados estos presupuestos, en Santo Tomás se puede hablar también de una cierta presencia experimental de las personas divinas en el justo, en la medida en que podemos experimentar en nosotros los efectos de la inhabitación (percepción de la realidad por sus efectos). La sabiduría, que va unida a la caridad, permite una percepción en cierto modo experimental[66], aunque Santo Tomás tiene el cuidado de precisar que se trata de una percepción "cuasi-experimental"[67], pues no cabe un paralelismo entre la percepción del alma y la percepción de Dios. No podemos saber si poseemos la gracia sino por conjeturas[68]. No se requiere, por otra parte, que la percepción cuasi-experimental sea actual; basta que tengamos los dones que nos capacitan para tal percepción *(experimentabilidad habitual).*

domo, in sanctis quorum mens capas est Dei per cognitionem et amorem, etiamsi ipsi in actu non cognoscunt et diligunt, dummodo habeant per gratiam habitum fidei et caritatis, sicut patet de pueris baptizatis" *(In 1 Cor.* 3,17).

[65] *In I Sent.* d.15 q.4 a.1 ad 1.

[66] I q.43 a.5 ad 2.

[67] *In I Sent.* d.14 q.2 a.2 ad 3.

[68] I-II q.112 a.5.

Como vemos, la doctrina de Santo Tomás es compleja y ha de dar lugar a una serie de teorías que insistirán en uno u otro aspecto de su doctrina según la sensibilidad o la preferencia, haciendo partido de lo que en Santo Tomás es un elemento a completar con los otros[69]. Pero de momento veamos, aunque brevemente, la aportación de Suárez y Juan de Santo Tomás[70].

2) Suárez, Juan de Santo Tomás, Gardeil

Suárez expone una teoría que, según él, sigue la pauta de Santo Tomás. Entiende la inhabitación como resultado de una amistad habida por el conocimiento y el amor. Ahora bien, toda amistad exige la presencia real del amigo:

"Pues por la gracia y la caridad se establece una cierta amistad perfectísima entre Dios y el hombre. Ahora bien, la amistad exige la unión entre los amigos no sólo por la sincronía de los afectos, sino también por la presencia inseparable y la unión en la medida de lo posible. Por ello una amistad perfectísima y totalmente espiritual y divina exige por sí misma la íntima presencia de Dios en el hombre, al que de este modo lo hace amigo por medio de una existencia real en él en virtud de una real amistad, de modo que, aunque estuviera allí por otro título, éste bastaría"[71].

[69] En este sentido, mientras Terrien defendía que la perspectiva de causalidad ejemplar eficiente y la del conocimiento y del amor en Santo Tomás son perspectivas incompatibles entre sí, G. Philips sostiene que son complementarias: «Los dos intentos de explicación, el de la semejanza de las personas en las Sentencias y el del *cognitum in cognoscente et amatum in amante,* lejos de excluirse se implican mutuamente. El conocido, en efecto, está en el que conoce a continuación de la asimilación de este último a los caracteres propios de las personas. No repliquemos que la *Suma* insiste mucho sobre el aspecto de la presencia objetiva, mientras que el *Comentario* toca aparentemente con más vigor la "procesión" asimilativa surgida del Padre. Pero no acertaríamos a admitir, con Terrien, que el Angélico propone dos teorías sobre la presencia de Dios por la gracia, irreductibles la una a la otra» (G. PHILIPS, o.c., 206).

Nosotros no nos manifestamos sobre este punto. Solamente al final, cuando propongamos nuestra explicación, veremos que la perspectiva de la causalidad eficiente-ejemplar ha de ser abandonada en pro de una causalidad cuasi-formal o más bien final, que es la que vemos ejercerse en la visión de Dios, *analogatum princeps* de lo que es la inhabitación de Dios por la gracia.

[70] Para conocer a fondo todas las teorías que han ido surgiendo sobre la inhabitación remitimos a las obras de J. TRÜTSCH, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores* (Roma 1949); P. F. CHIRICO, *The divine Indwelling and distinct relations to the indwelling persons in modern theological discussion* (Roma 1960); J. L. GONZÁLEZ ALIO, *La inhabitación de la Santísima Trinidad* (Pamplona 1982). En G. Philips (o.c., 186) encontrará el lector mayor bibliografía.

[71] *De trinitate* lib. 12 c. 5 n.12ss.

Se ha objetado siempre a Suárez que el que la amistad postule la presencia del amigo no lo hace presente. Partir del conocimiento y del amor que se dan en la amistad divina para llegar a la presencia no es un método adecuado. Con todo, quizás Suárez debía haber insistido más en el carácter trascendente de esta amistad, según la cual es justamente al revés lo que ocurre: es la presencia directa de Dios, tal cual se dará directamente en la visión y se da oscuramente en la gracia, la que permite un nuevo modo de conocer y de amar, la que permite una amistad directa y formal que supera la relación natural que la criatura puede tener con Dios[72].

La teoría de Juan de Santo Tomás viene a ser una variante de la inhabitación por el conocimiento y el amor. Desde que se dan este conocimiento y amor, Dios está presente en el alma; pero éste es un modo de presencia todavía no específico de la gracia. Dios está de este modo en el hombre como actuando, y en este sentido se trata de una presencia no distinta de la que tiene naturalmente o por inmensidad[73].

La presencia de la inhabitación comienza precisamente cuando el alma llega a una percepción experimental, a la percepción directa de Dios por medio de la fe, la caridad y el don de la sabiduría. Es este conocimiento, en cierto modo experimental, el que da la razón de la inhabitación de Dios en el alma.

No cabe duda de que Santo Tomás presentaba elementos susceptibles de ser desarrollados en esta línea.

A. Gardeil ha seguido y desarrollado la teoría de Juan de Santo Tomás[74]. Mostró Gardeil cómo la experiencia mística abunda en este sentido: unión del alma con Dios por una especie de experiencia de lo divino en nosotros. Pero los místicos han distinguido entre la presencia de Dios por la inhabitación en el justo, que es común a todos los que poseen la gracia santificante, y la unión experimental, que ellos reservan a las almas contemplativas.

Es esta distinción precisamente la que falta en Juan de Santo Tomás: la inhabitación más perfecta, que comporta una especie de percepción experimental de Dios, y la inhabitación común, de la que normalmente no se tiene experiencia.

Gardeil ha tratado, por su parte, de responder a esta

[72] Una continuación de la teoría de Suárez la encontramos en: B. FROGET, *De l'inhabitation du S. Esprit dans les âmes justes s'après la doctrine de St. Thomas* (Paris 1901).

[73] *Cursus theologicus* t.4: *In I S. Th.* q.43 d.17 a.3.

[74] A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris 1927).

dificultad diciendo (y apelando para ello a Santo Tomás) que experimentabilidad no quiere decir necesariamente experimentación en acto, sino experiencia habitual, es decir, la capacidad de producir tales actos. Por la inhabitación, en virtud de la fe y de la caridad, ya tenemos capacidad de poseer a Dios por el conocimiento y el amor, aunque no le conozcamos y amemos en acto, como ocurre en los niños.

Pensamos que el problema se plantea, pues, en una mayor precisión de la presencia de Dios, que inhabita en el justo como objeto de conocimiento y de amor. Y más que insistir en que son este conocimiento y amor, experimentables o no, los que nos procuran la presencia, habría que explicar que es la presencia de Dios, directa o inmediata como ocurre en la visión de Dios, la que se da también en la gracia (de otro modo), permitiendo un nuevo modo de conocimiento y de amor. Pensamos que, más que partir de la gracia como amistad que conduce a su objeto, habría que partir de la presencia del objeto como posibilitante de la amistad. Hay que acudir, por lo tanto, a la visión beatífica como *analogatum princeps* de la presencia e inhabitación perfectas de Dios para explicar el modo específico de inhabitación de Dios por medio de la gracia.

Pero tenemos que entrar también en las teorías modernas. El debate que se va a producir en ellas nos va a hacer conscientes de la necesidad de partir de la visión beatífica para explicar el grado de inhabitación de Dios por la gracia.

3) De la causalidad eficiente a la cuasi-formal

En las teorías actuales de la inhabitación podríamos decir que se ha operado un desplazamiento de la explicación por la causalidad eficiente a la explicación por la causalidad cuasi-formal, y por ello mismo un desplazamiento a la comprensión del problema a partir de la visión beatífica, que es el grado supremo de la unión con Dios por parte de la criatura.

Anteriormente se había dado ya una reacción a la explicación de la presencia de la Trinidad en el hombre como una presencia indiferenciada según el principio de que las acciones de la Trinidad *ad extra,* en cuanto efectuadas por la causalidad eficiente, son comunes a las tres personas. De este modo parecía empobrecerse lo que en la Biblia y en los Santos Padres se presentaba como una presencia diferenciada de las personas divinas.

Fue Petau (1583-1652) el que sintió la necesidad de acudir a la Sagrada Escritura y a los Padres, que conceden una

especial y personal función al Espíritu Santo en el proceso de nuestra santificación. Según Petau, las otras dos personas divinas se nos conceden en razón del Espíritu Santo, porque son inseparables de él. El Espíritu Santo es la virtud santificadora del Padre y del Hijo, y estas personas no obran la santificación sino por el Espíritu y en el Espíritu. La virtud santificadora es una propiedad del Espíritu Santo, de la misma manera que la paternidad lo es del Padre y la filiación del Hijo[75]. Por ello el Espíritu Santo se une a los fieles por un título y un modo especial, se une por el título de santificador, mientras que las otras dos personas se unen al alma en razón de su inseparabilidad del Espíritu Santo. No se trata de una unión hipostática del alma con el Espíritu Santo, sino de una unión cuyo término es la persona del Espíritu, de la misma manera que la persona del Verbo es el término propio de la unión hipostática.

Las críticas a Petau no se hicieron esperar, aunque por otro lado tuvo un gran número de seguidores, como Thomassin, Scheeben, Th. de Régnon y Waffelaert. No cabe duda de que en Petau se daba una cierta polarización de la inhabitación en la persona del Espíritu Santo y de que la comparación con la unión hipostática sólo puede ser una comparación; pero aunque no consiguiera dar una explicación perfecta, tuvo el mérito de querer superar el nivel de las meras apropiaciones y de querer entender la inhabitación como una relación directa y diferenciada con el Espíritu Santo.

a) *Scheeben*

Scheeben se inspiró en Petau, al menos de un cierto modo. Según él, el Espíritu Santo se nos da de una manera particular, resultando entre él y nosotros una relación real que termina únicamente en su persona. La venida a nosotros de las otras dos personas sería sólo una consecuencia de este primer contacto. Las tres divinas personas estarían en nosotros, pero por títulos diferentes: el Espíritu Santo, en cuanto dado por el Padre y el Hijo; estos dos, en cuanto inseparables de su don. El Espíritu Santo precedería así al don creado de la gracia en nosotros, y en él y por él se establecería toda la Trinidad en nosotros.

Sólo entonces tendría lugar la transformación de nuestra alma por la gracia santificante, creada por una acción común a las tres divinas personas según el principio de que las ope-

[75] *De trinitate* VIII c.VI n.5-9.

raciones *ad extra* son comunes. De esta forma se salvaría el principio de la acción común *ad extra* de las tres personas divinas.

Hay, por lo tanto, en Scheeben, como se puede ver, un intento de superar la mera apropiación y de establecer una relación directa y diferenciada con las divinas personas, aunque polariza también su atención al Espíritu Santo. Subraya mejor que Petau la diferencia que hay con la unión hipostática y pone también en relieve la presencia de Cristo en nosotros; pero, como dice Rondet, "Petau está obsesionado por los textos en los que los Padres ponen en evidencia la función del Espíritu Santo y, finalmente, su teoría está edificada sobre la idea de que el Espíritu Santo nos posee de una manera que no le pertenece más que a él"[76].

Algo se va ganando, desde luego, y es la convicción de que la gracia santificante es el resultado y no la condición de la presencia de la Trinidad en nosotros. Petau y Scheeben, aunque no hayan presentado una explicación perfecta de la inhabitación, nos han permitido recuperar la primacía de la gracia increada, tal como se da en los Padres.

b) *Causalidad eficiente y ejemplar*

El primer exponente de la causalidad eficiente fue Vázquez[77]. Partió Vázquez del principio universalmente admitido de que Dios está por su esencia allí donde se ejerce su poder y su providencia. Dios ya está presente en todas las cosas por la presencia de inmensidad; pero cuando una criatura participa más en su operación, más está Dios en ella.

Pues bien, en la medida en que Dios obra en el alma para producir en ella efectos que no produce en otra parte, puede decirse que está en ella particularmente presente. Si Dios, estando ya en el alma por inmensidad, produce la gracia, que es un efecto especial que no produce en otras criaturas, puede considerarse como particular y sustancialmente presente en ella por tratarse de una eficiencia más excelente.

El problema de esta explicación de Vázquez, pensamos nosotros, está en que no establece una clara distinción entre la presencia de Dios en cuanto causa de todas las cosas y la que posee en el justo[78].

[76] H. Rondet, o.c., 415.

[77] *In I* q.8 disp.30 c.3.

[78] Dice en este sentido G. Philips: "Nos vemos obligados a constatar que Vázquez hace de nuevo volver a la gracia al modo más elevado e intenso de la presencia divina de inmensidad. Así la gracia es reducida a un elemento natu-

P. Galtier siguió en la línea de Vázquez, completándola. Rechaza Galtier la idea tomista de que Dios esté presente en el justo como objeto de actos de conocimiento y de amor, pues ello exige antes una presencia ontológica que la teoría tomista no explica. Dios tiene que estar presente como dándose a sí mismo, como invitándonos a su amistad.

Galtier coloca la causa de esta presencia amigable y ontológica de Dios en la producción de la gracia santificante. Es una operación de carácter especial y trascendente. Se trata de una acción que tiende a asimilar el alma a Dios, pues es una causalidad al mismo tiempo ejemplar y eficiente[79]. A través de la producción de esta gracia asimiladora es como las personas divinas se hacen presentes: "Siendo imagen de Dios en nosotros, no es producida sino por la aplicación directa e inmediata que las personas nos hacen de sus sustancias"[80].

Así pues, por esa eficiencia asimiladora Dios se hace presente de un modo superior al natural, del que surge también la posibilidad de un conocimiento y de un amor sobrenatural de Dios como consecuencia.

Esta operación es común a las tres divinas personas, como lo es toda acción *ad extra,* de modo que Galtier rechaza las relaciones diferenciadas con las tres personas divinas[81].

El problema de la teoría de Galtier, en efecto, es justamente que, al entender la inhabitación de Dios en el justo por la gracia en cuanto efecto de la causalidad eficiente (y por ello común a las tres divinas personas), no puede explicar la íntima y diferenciada relación con cada una de ellas, puesto que todo efecto creado es siempre una mediación. Aunque se hable de causalidad ejemplar no se soluciona el problema, pues la causalidad ejemplar es, en el fondo, la eficiente que brota de acuerdo con un modelo. La base de la causalidad ejemplar es la causalidad eficiente[82].

ral más preciso: de ninguna manera se franquean los límites del orden creacional" (o.c., 298).

[79] P. GALTIER, *L'habitation en nous des trois personnes* (Roma 1950) 218-219.

[80] Ibid., 218.

[81] "Multiples et distinctes entre elles, par tout ce qui les met en rapport avec nous, elles sont plus qu'unies, associées et coopératrices: elles sont l'unité même. Trois qui aiment, mais d'un seul et même amour. Trois qui viennent, mais d'une seule et même venue. Trois qui demeurent, mais d'une seule et même présence" (o.c., 130).

[82] Otras teorías, como la de Chambat (*Présence et union: les missions des personnes de la sainte Trinité selon S. Thomas d'Aquin* [S. Wandrille 1943]), han desarrollado la causalidad ejemplar partiendo de las relaciones intratrini-

c) *Hacia la causalidad cuasi-formal*

Entramos ahora a exponer las teorías de De la Taille y de K. Rahner, las cuales han supuesto un auténtico avance hacia la actuación directa e inmediata de Dios en el alma más allá de toda mediación debida a la causalidad eficiente.

De la Taille [83]

Tratando de resumir la teoría de De la Taille, diríamos que su teoría se basa en comprender la inhabitación como una actuación del alma por el acto increado de Dios. Esta actuación tiene un triple nivel: en la unión hipostática, en la visión y en la gracia. En todos ellos hay una comunicación directa de Dios como acto increado a la criatura, sin que podamos hablar de una información propiamente dicha.

En la unión hipostática el acto que actúa es el acto del Verbo, que se une a la naturaleza humana de Cristo; en la visión beatífica la esencia divina actúa inmediatamente y por sí misma al intelecto, uniéndose a él en el orden inteligible. En la gracia la deificación tiene lugar cuando el alma es actuada por el principio vital increado, que al comunicarse al

tarias, a las que el justo es asimilado por los dones de la sabiduría y el amor. Es una perspectiva ya presente en Santo Tomás, como pudimos ver.

Las procesiones temporales del Hijo y del Espíritu Santo ocurren de acuerdo con su relación de origen. Hay una misión del Hijo cuando su persona se hace presente en el don de la sabiduría; hay una misión del Espíritu cuando su persona llega al alma por el amor. Estos dones nos asimilan a las divinas personas en sus características intratrinitarias por medio de una causalidad eficiente-ejemplar. Son como el sello de las divinas personas. No se trata, pues, de apropiación, las personas están presentes en los dones que hacen.

De todos modos, la base de la causalidad ejemplar es la eficiente, y ésta crea un efecto común a las tres divinas personas.

Como dice Baumgartner (*La gracia de Cristo* 228), la causalidad ejemplar en cuanto tal es una causalidad que no implica una conjunción real de la causa con la imagen que produce. La conjunción como tal depende de la causalidad eficiente. Dicho de otra forma, la causalidad ejemplar es una causalidad eficiente de acuerdo con un modelo previo. Dicho modelo no obra sino por la causalidad eficiente. Como dice Bourassa (cf. ibid.), la relación de semejanza es el fundamento mismo de la apropiación, pues la apropiación se funda en el parecido de los dones creados con las propiedades personales (cf. F. BOURASSA, *Rôle personnel des personnes et relations distinctes aux personnes:* Scien.Eccl. 7 [1955] 151-152).

En realidad, se impone una superación de la causalidad eficiente-ejemplar para llegar a Dios presente directamente en la gracia como objeto de conocimiento y amor por analogía con lo que tiene lugar en la visión.

[83] M. DE LA TAILLE, *Actuation créée par Act incréé:* Rech.Scien.Rel. 18 (1928) 253-268.

alma, sin informarla, le da la vida divina, que tiene como término la gloria.

Al mismo tiempo que el acto increado se comunica a la criatura, crea en ella una gracia creada o dispositiva infusa que capacita a la criatura para esa unión. En toda actuación del acto increado hay una adaptación del sujeto por medio de una disposición creada infusa. El acto se entrega a la potencia sin informarla, de lo que resulta una unión inmediata que va más allá de la causalidad eficiente y que podríamos llamar causalidad cuasi-formal. En la visión esta disposición es el *lumen fidei;* en la deificación, la *gracia santificante.* Tanto la gracia como la visión miran al acto como término de unión. Las dos suponen, al mismo tiempo que la actuación de la potencia por el acto, la posesión del acto por la potencia, haciendo así habitar a Dios en nosotros.

K. Rahner [84]

K. Rahner, partiendo de presupuestos gnoseológicos particulares, enfoca el problema como anticipación en la gracia de la unión cuasi-formal que se da entre Dios y el alma en la visión. La vida de la gloria es el despliegue definitivo de la vida de filiación divina que tenemos en la tierra. Así podemos aplicar a la gracia conceptos válidos para la visión.

Cuando decimos que en la visión la esencia de Dios hace las veces de una *species* creada, queremos afirmar una relación real entre la criatura y Dios que no se funda en una mutación accidental de uno de los miembros relacionados. Una mutación accidental no puede ser fundamento de una nueva relación entre Dios y la criatura. La relación nueva con Dios no puede ser enmarcada en la categoría de la causalidad eficiente, sino en la de causalidad formal [85].

Esta causalidad formal nos es desconocida en el orden natural, pero no en el orden de la revelación. Existe al menos en la unión hipostática y algo análogo ocurre en la visión, donde Dios desempeña una causalidad cuasi-formal (digamos "cuasi" para salvar la trascendencia de Dios). En la visión, el alma posee a Dios como una cuasi-forma. Dios se comunica directamente al entendimiento y la voluntad humanos. En la visión el *lumen gloriae* sería la disposición creada que capacita al alma para el encuentro con Dios.

[84] K. RAHNER, *Sobre el concepto escolástico de gracia increada:* Esc.Teol. 1 (1961) 349-377.

[85] Ibid., 359-360.

Esto mismo lo podemos aplicar al hombre en gracia de una forma análoga:

"Dios mismo se comunica con su propia esencia al hombre en gracia mediante una causalidad formal. De tal manera que esta comunicación no es una consecuencia de una actividad causal eficiente de la gracia creada. En la Escritura y en los Padres debemos concebir la comunicación de la gracia increada como anterior, en determinado aspecto, lógica y realmente a la creada: en la manera en que una causa formal precede a la disposición material última"[86].

La gracia es, pues, la anticipación de la comunicación de Dios en causalidad cuasi-formal al espíritu creado que es la visión. La gracia creada no queda con todo desfigurada, pues, como en la visión el *lumen gloriae* es la disposición última o cuasi-material para recibir la autocomunicación de Dios y sólo puede existir en dependencia de ésta. Su función consiste en hacer al hombre un sujeto apto para la recepción del don increado.

Esta causalidad cuasi-formal permite, según Rahner, una relación diferenciada con las personas divinas, pues el hombre se une a Dios en su diferenciación personal. Las personas son contempladas de forma inmediata en la visión beatífica y cada una de ellas ejerce sobre el espíritu humano su peculiar causalidad cuasi-formal. Lo mismo ocurre en la gracia que anticipa la visión.

La teoría de K. Rahner tiene, pues, las ventajas de la teoría de De la Taille, sin el inconveniente de usar el esquema acto-potencia, que da lugar a nuevos problemas. Lo mismo que en De la Taille, se parte de la visión como explicación y se da una prioridad clara a la gracia increada sobre la creada. Esta aparece como subordinada a aquélla y reducida a una disposición de lo que es un encuentro personal y diferenciado con las tres divinas personas[87].

[86] Ibid., 365.

[87] Hagamos mención de la teoría de Bourassa. Para él la causalidad eficiente y ejemplar tiene que ser trascendida en orden a la causalidad final que ejerce el acto increado directamente sobre el alma sin intermediarios, de modo que es objeto conocido y amado por la criatura. Dios es conocido y amado de una forma no sólo intelectual; al contrario, dado que en Dios la inteligencia coincide con la naturaleza, en tanto es conocido y amado en cuanto que está presente realmente por medio del *habitus infusus*.

Corresponde precisamente a la caridad conducir al hombre a Dios como objeto de conocimiento y de amor, pues la caridad capacita al hombre para alcanzar a Dios en sí mismo. Así Dios está presente como objeto de conocimiento y de amor. De la misma manera que Dios en la visión se hace presente

Conclusión

Hemos hecho un recorrido histórico por las principales teorías de la inhabitación de Dios en el justo. Se habrá visto cómo ha ido creciendo la tendencia a superar la causalidad eficiente, productora de entes creados que no pueden explicar el encuentro inmediato con Dios y que no pueden ayudar a salvar el dato bíblico de la relación diferenciada con las tres divinas personas. Se ha hablado así de otro tipo de causalidad, la cuasi-formal, con el fin de presentar mejor el encuentro inmediato y diferenciado con las personas divinas que tiene lugar en la inhabitación.

Se ha acudido prevalentemente a la analogía de la visión beatífica para explicar la donación inmediata de Dios al justo que tiene lugar ya en la gracia, aunque de modo oscuro. Se trata de superar así el nivel de la mera apropiación de las actividades divinas a las personas para llegar a la relación directa y formal con ellas.

De todos modos habría que explicar más cómo la gracia anticipa la visión y cómo la gracia creada no es una concausa, junto con la increada, de la inhabitación. La gracia creada no puede ser nunca causa, ni siquiera material, de la inhabitación divina, porque ninguna causa creada puede producir la divinización ni siquiera parcialmente. Como veremos, la gracia creada no es un ser debido a la causalidad eficiente y distinto de Dios, pues de ser así, sería siempre un intermediario creado que entorpecería el encuentro inmediato con él. La gracia creada sólo puede ser efecto y consecuencia de la increada, de la inhabitación de Dios en el justo; sólo puede ser

por el conocimiento y el amor, también se hace por la gracia (salvada la diferencia).

Por otro lado, el Hijo y el Espíritu Santo se comunican a sí mismos en las misiones. Dios se conoce a sí mismo perfectamente en su palabra, y por ello cuando se nos da como objeto de conocimiento se nos da en su Palabra. Cuando se nos da como objeto de amor se nos da en su Espíritu. Así la Palabra y el Espíritu se comunican al alma según su carácter personal, y el Padre como principio de la palabra y, junto con el Hijo, como principio del amor. Así el justo toma posesión de las personas divinas en los actos de conocimiento y amor. Posesión de las personas como objeto de conocimiento y amor es, en última instancia, presencia de las personas por asimilación a las divinas procesiones (cf. F. Bourassa, *Les missions divines et le surnaturel chez St. Thomas d'Aquin:* Scien.Eccl. 1 (1948) 41-49; *Présence de Dieu et union aux divines personnes:* Scien.Eccl. 6 (1954) 3-23; *Adoptive Sonship: our union with the divine Persons:* Theol.Stud. 13 (1952) 309-335; *"Don de Dieu". Nom propre du St. Esprit:* Scien.Eccl. 6 (1954) 73-82; *Appropriation ou propriété:* Scien.Eccl. 7 (1955) 57-85; *L'inhabitation de la Trinité:* Scien.Eccl. 8 (1956) 59-70; *Actuation de l'âme par acte divin:* Scien.Eccl. 10 (1958) 139-166.

la repercusión transformadora debida a tal inhabitación. Gozará, por lo tanto, de la misma causalidad que explica la inhabitación.

V. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

Una vez vista la historia de la teología, escuchemos la voz del Magisterio, que en este punto, a decir verdad, se ha limitado a dar ciertas orientaciones estableciendo los límites legítimos de la cuestión, pero sin pretender zanjar las cuestiones libremente mantenidas.

El concilio de Trento no trató explícitamente del problema por la sencilla razón de que no era éste el tema controvertido con la Reforma. Sólo hace unas alusiones fugaces, como cuando en la sesión XIV, sobre la penitencia, describe la atrición como un impulso del Espíritu Santo que todavía no habita, sino que mueve solamente (D 1678).

Fue León XIII en la encíclica *Divinum illud munus* (9-5-1897), el que, al abordar el tema del Espíritu Santo, hizo referencia a la presencia de la Trinidad en el justo. Dice la encíclica que el misterio de la Santísima Trinidad es el más grande de todos los misterios, pues es el principio y el fin de todos ellos, pues para conocerlo y contemplarlo han sido creados los ángeles y los hombres.

Sostiene la encíclica que todas las perfecciones y obras divinas son comunes a las tres divinas personas, aunque la Iglesia suele apropiar al Espíritu Santo la obra de la santificación: «Por una cierta relación y como afinidad que existe entre las obras externas y el carácter "propio" de cada persona, se atribuyen a una más bien que a las otras, o (como dicen) se apropian»[88].

La presencia de inhabitación difiere esencialmente de la presencia con la que Dios está en el mundo por potencia, presencia y esencia. Es una presencia específicamente distinta:

"Dios, por medio de su gracia, está en el alma del justo en forma más íntima e inefable, como en su templo; y de ello se sigue aquel mutuo amor por el que el alma está íntimamente presente a Dios, y está en él más de lo que puede suceder entre los amigos más queridos, y goza de él con la más rega-

[88] *Divinum illud* n.5; *Colección de encíclicas y documentos pontificios* (Madrid 1967) I 928.

lada dulzura"[89]. Esta inhabitación es, por lo tanto, inseparable de la caridad.

La inhabitación en el justo difiere de la presencia de Dios que se nos da en la visión sólo por grado, pero no por esencia[90]. Y aunque es obra de toda la Santísima Trinidad, se atribuye de forma especial al Espíritu Santo: "Aunque realmente se cumple por obra de toda la Trinidad, por la venida y demora de las tres personas divinas en el alma amante de Dios..., se atribuye, sin embargo, como peculiar al Espíritu Santo"[91].

Los justos del Antiguo Testamento poseían ya la inhabitación, aunque la comunicación del Espíritu Santo en el Nuevo supere a la del Antiguo, "como la realidad excede a la figura".

En 1943 aparece la encíclica *Mystici corporis*, de Pío XII. Trata de nuestra unión con Cristo, abordando algunos puntos que hacen referencia a nuestro tema. La inhabitación la considera en el contexto de nuestra unión con Cristo.

Reconoce la encíclica que es una cuestión enormemente difícil, pero quiere al menos delimitar el ámbito fuera del cual se cae en la herejía o en una errónea concepción de la inhabitación.

En este sentido advierte la encíclica del peligro del panteísmo: "toda forma que haga a los fieles traspasar de cualquier modo el orden de las cosas creadas e invadir erróneamente lo divino, hasta el punto que se pueda decir como propio un solo atributo del sempiterno Dios", es sin duda alguna rechazable[92]. También hay que evitar toda forma de entender la inhabitación bajo la afirmación de una unión hipostática de los fieles con una persona divina.

Hechas estas precisiones, la encíclica afirma que todas las acciones *ad extra* basadas en la causalidad eficiente son comunes a la Santísima Trinidad: "Y, además, sostengan firmemente y con toda certeza que en estas cosas todo es común a la Santísima Trinidad, puesto que todo se refiere a Dios como a suprema causa eficiente"[93].

Por lo tanto, advierten Flick-Alszeghy[94], no se puede atribuir una presencia particular a una persona divina en razón

[89] Ibid., n.10; I 932.
[90] Ibid., n.11; I 932.
[91] Ibid.
[92] *Mystici corporis* n. 35; ibid., I 1050.
[93] Ibid., n.35; I 1050.
[94] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Antropología teológica*, 377.

de su causalidad eficiente, "pero no se excluye la presencia especial de alguna de las personas divinas por cualquier otro título; por ejemplo, por una causalidad cuasi-formal".

Da también la encíclica una serie de orientaciones de enorme valor, como cuando afirma que por la inhabitación las personas divinas "entran en relación con las almas por el conocimiento y el amor, aunque completamente íntimo y singular, absolutamente sobrenatural"[95].

Es también una orientación precisa la referencia a la visión beatífica, que difiere sólo en grado de la presencia de Dios por la gracia. La visión beatífica constituye la realización plena de la inhabitación; una inhabitación que comienza ya aquí por la unión con Dios en la gracia, "esta admirable unión que propiamente se llama inhabitación y que sólo en la condición o estado (viadores en la tierra), mas no en la esencia, se diferencia de aquella con que Dios abraza a los del cielo, beatificándolos"[96].

En resumen podemos decir que, según el Magisterio de la Iglesia, la inhabitación tiene que huir de toda forma de panteísmo, tiene que delimitar bien la frontera con la encarnación, con la que sólo tiene una cierta analogía, y encuentra en la visión su forma plena de comprensión. Da lugar a un conocimiento y amor únicos de Dios y queda abierta la puerta a una explicación de las relaciones diferenciadas y personales con las personas divinas, siempre y cuando ello no se haga por vía de la causalidad eficiente. En este tipo de causalidad todo es común a las personas divinas.

Es de notar que el *Nuevo Catecismo* ha recogido esta relación diferenciada con las personas divinas que confiere la gracia: "Toda la economía divina es la obra común de las tres personas divinas. Porque la Trinidad, del mismo modo que tiene una sola y misma naturaleza, así también tiene una y misma operación" (cf. concilio de Constantinopla, año 553: D 421). "El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres principios de las criaturas, sino un solo principio" (concilio de Florencia, año 1442: D 1331). Sin embargo, cada persona divina realiza la obra común según su propiedad personal. Así, siguiendo al Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 8,6), la Iglesia confiesa: "Uno es Dios y Padre de quien proceden todas las cosas, uno solo el Señor Jesucristo por el cual son todas las cosas, y uno el Espíritu Santo en quien son todas las cosas" (concilio II de Constantinopla: D 421). Son, sobre todo, las

[95] Ibid., n.35; I 1050.
[96] Ibid.

misiones divinas de la encarnación del Hijo y del don del Espíritu Santo las que manifiestan las propiedades de las personas divinas (CEC 258). Y dice así también el *Nuevo Catecismo:* "La gracia es una participación en la vida de Dios. Nos introduce en la intimidad de la vida trinitaria: por el bautismo, el cristiano participa de la gracia de Cristo, Cabeza de su Cuerpo. Como 'hijo adoptivo', puede ahora llamar 'Padre' a Dios, en unión con el Hijo único. Recibe la vida del Espíritu que le infunde la caridad y que forma la Iglesia" (CEC 1997).

VI. LA INHABITACION: UN INTENTO DE SOLUCION

El problema de la inhabitación de Dios en el hombre es un problema que sólo puede ser clarificado desde la relación natural-sobrenatural, y por ello sólo puede ser iluminado desde la realización plena de lo sobrenatural en el hombre que es la visión beatífica, no desde la unión hipostática, que supone una unión en el ser que no será nunca el caso de la unión del hombre con Dios. De Jesús de Nazaret hay que decir que *es* Dios; del hombre nunca se podrá afirmar tal cosa, sino que *está* divinizado.

El problema natural-sobrenatural, o, de otro modo, el problema de la unión entre el hombre y Dios en la visión beatífica, nos lleva a delimitar con claridad lo que el hombre puede y alcanza con su naturaleza y lo que la visión aporta como divinizante, es decir, como conformadora con la propia y exclusiva vida de Dios. Se trata de entender qué significa que Dios se le da al hombre en su intimidad, qué significa esto para el hombre. Lo que signifique la visión para el hombre lo significa también la gracia, dado que ésta es la anticipación en la tierra de la gracia consumada de la visión.

1) El hombre, capaz de recibir la visión

Un punto decisivo para comprender este encuentro entre Dios y el hombre en la visión es entender que el hombre tiene una capacidad natural para la misma; no para producirla, sino para recibirla gratuitamente y disfrutar de ella. La visión será la donación plena de Dios en sí mismo a un hombre que aspira a ella y la desea naturalmente. El encuentro se hará sin intermediario alguno, dado que el hombre por

su parte está ya capacitado para él, esperando únicamente que Dios, de forma absolutamente gratuita, le conceda dicho don. Es el abrazo definitivo de un hombre que tiene capacidad de infinito y de un Dios que gratuitamente se le da y entrega.

No entramos ahora aquí en toda la complejidad del problema natural-sobrenatural, del que hablaremos en el capítulo último. Lo que ahora queremos mostrar de un modo sucinto es cómo el encuentro inmediato de Dios y del hombre en la visión se hace sin intermediario alguno, al mismo tiempo que ello supone una auténtica divinización para el hombre. Se podría hablar de causalidad cuasi-formal; nosotros la llamaríamos mejor causalidad final en el sentido de que el Dios trino alcanzado en la visión beatífica supone para el hombre la consecución de su fin último y plenificador.

Partimos del hombre para mostrar la capacidad que tiene de infinito y que sólo la visión de Dios puede colmar.

a) El hombre tiene un conocimiento analógico de Dios y es consciente de que se trata de un conocimiento real, pero imperfecto. Por ello desea llegar a la perfección del conocimiento divino que es la visión de Dios. Es un deseo natural.

b) El hombre busca con su voluntad gustar de las cosas de este mundo; pero en ellas encuentra siempre un bien limitado y, consciente de la limitación del bien alcanzado, busca ulteriormente, y en todo momento tiene que comenzar de nuevo, de modo que en este mundo no encuentra el descanso definitivo de su deseo. Tiene sed de infinito y sólo en la visión de Dios podría descansar definitivamente. He aquí de nuevo la potencia obediencial que el hombre tiene para la visión.

c) El hombre está ya abierto naturalmente para el encuentro con el Infinito en la visión; incluso desea llegar a ella, pero no tiene fuerzas activas para ello. Sólo puede lograr la visión de Dios si Dios mismo se la concede como don.

d) El hombre es inteligible sin la visión de Dios, dado que en ella el hombre alcanza un descanso que supera la ley de la movilidad y del perfeccionamiento continuo que es la ley de su creaturalidad. Visto Dios, el hombre ya no desea alcanzar ningún otro bien y participa así de la eternidad de Dios. Asimismo, el hombre no puede exigir la visión de Dios, dado que el objeto formal de su inteligencia y de su voluntad es todo lo que es en cuanto que es y es bueno, y Dios conocido analógicamente. El objeto formal de la inteligencia y de la voluntad no es Dios disfrutado en sí mismo en la visión, sino todo lo que es en cuanto que es y Dios conocido

analógicamente por medio de las criaturas. Cabría que el hombre no hubiese sido elevado a la visión y hubiera sido dejado en un perfeccionamiento progresivo de su ser.

e) Ahora bien, una vez concedida la visión por don absolutamente gratuito de Dios, el hombre tiene un contacto directo e inmediato con él, sin que se dé ya mediación alguna. Esta es su divinización, puesto que de ese modo supera la ley de la mediación creatural de su conocimiento analógico. No es necesario crear por causalidad eficiente una gracia creada, un algo que haga de intermediario entre la potencia obediencial y Dios poseído en sí mismo. Entre la potencia obediencial y Dios poseído en sí mismo hay contacto directo e inmediato, y no hay nada que obstruya esa inmediatez.

f) La gracia creada no es, pues, un ente creado por causalidad eficiente, sino la transformación que el hombre experimenta en su conocimiento y en su voluntad mediante la superación de la ley de la analogía y la adquisición de un objeto formal nuevo: Dios en sí mismo. Mejor que explicar la gracia como un hábito o un accidente creados por causalidad eficiente (nos referimos a la gracia creada) es explicarla como la transformación radical del hombre, que por el conocimiento y amor directo de Dios supera la ley de la mediación analógica. La gracia tiene así que ver con el dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre. El hombre queda divinizado en cuanto que ahora puede conocer y amar a Dios directamente, sin mediación alguna.

g) Pues bien, esto que ocurre en la visión ocurre también en la gracia de forma anticipada y oscura. En la gracia ya se da el contacto íntimo con Dios, superando la ley de la mediación analógica. Si es oscura, es porque todavía va unida a la mediación y la pantalla de la palabra externa y del signo externo que la acredita. Es más, la fe es ya ese contacto inmediato con Dios. Por la fe se da ya una atracción directa e inmediata con Dios en sí mismo, en cuanto que se acepta el mensaje externo no por su intrínseca inteligibilidad, sino apoyado directamente en Dios como garantía de verdad. Es Dios en sí mismo que se hace presente en el corazón del hombre. Por ello la fe es el inicio de la inhabitación de Dios, es ya una presencia directa de Dios que supera la ley de la analogía y de la mediación. La gracia es la inhabitación plena de Dios por el hecho de que el hombre se deja amar por Dios totalmente, transformando su vida. La gloria será la manifestación de lo que ya se posee aquí por gracia. Sólo que en la gloria no existirá ya ni la mediación de la palabra ni del signo y todo será la directa posesión de Dios.

Por ello, lo decimos una vez más, la gracia no es algo que Dios da, sino Dios mismo, que se da a sí mismo en su vida intratrinitaria, lo cual tiene el efecto de transformar radicalmente al hombre, que queda divinizado e introducido en un nivel de vida que supera la ley de la creaturalidad, la ley del conocimiento analógico y de la mediación. Ha cambiado el objeto formal del conocimiento y del amor humanos (Dios poseído directamente en sí mismo), y por ello ha cambiado el hombre mismo en cuanto ser intelectual y abierto al amor. La gracia creada, lo decimos una vez más, no es un algo, un *quid* creado por causalidad eficiente; es el hombre que conoce y ama a Dios como Dios mismo se conoce y ama. Esto le transforma como criatura, en cuanto le eleva a la vida divina, al amor y conocimiento que Dios tiene de sí mismo.

Así pues, el dinamismo sobrenatural e inmediato que se realiza plenamente en la visión comienza aquí por la fe y por la vida de la gracia. Fe, gracia y visión responden a un mismo dinamismo sobrenatural, son fases de un mismo dinamismo que comienza en amistad, se desarrolla en amistad y termina en un encuentro de visión.

Creemos que de esta forma se explica la intuición de Santo Tomás de que la inhabitación se realiza por la fruición de Dios mediante el conocimiento y el amor. Pensamos que es en esta perspectiva donde se encuentra su mejor intuición. Ni que decir tiene que el conocimiento y el amor no pueden ser calificados de meramente intencionales, cuando es la presencia de Dios en sí mismo la que hace posible precisamente este conocimiento y este amor.

Hemos visto al mismo tiempo cómo la gracia creada es sólo la repercusión de la increada en el hombre mediante la elevación del objeto formal de la inteligencia y la voluntad creadas, que ahora tienen una capacidad propiamente divina en cuanto que conocen a Dios directamente en sí mismo y no por la mediación de la analogía. Gracia creada e increada no son, pues, dos elementos a sumar ni entran como coelementos diferentes en la producción de la inhabitación. Son simplemente la inhabitación divina y su repercusión en el hombre. La gracia no es algo que Dios da, sino Dios que se da a sí mismo, lo cual tiene una repercusión transformante en el hombre (gracia creada). La gracia no es otra cosa que la amistad transformadora de Dios: Dios se da a sí mismo de forma inmediata y personal, como ocurre en la visión, lo cual tiene como consecuencia la transformación del hombre, que queda elevado automáticamente a un nivel de conocimiento y

de amor que no es el propio y el que le corresponde como criatura [97].

Admitimos, por tanto, la existencia y la necesidad de la gracia creada, pues de otro modo no salvaríamos la transformación interior que experimenta el justo. Ahora bien, sólo mantenemos que la gracia creada es consecuencia de la increada y que sólo así puede ser entendida. Pensamos también que la gracia creada no se puede explicar por la causalidad eficiente, puesto que ésta es común a las tres personas divinas y con ella perderíamos la relación diferenciada con las mismas. Por defender esta causalidad, algunos escolásticos terminaron diciendo que somos hijos de la Trinidad y no del Padre.

Postulamos por ello otro tipo de causalidad: la que Dios ejercerá sobre el justo de modo pleno en la visión beatífica (causalidad cuasi-formal o final) y que comienza ya aquí por

[97] Ruiz de la Peña expresa así la relación entre la gracia creada e increada: la gracia creada "es el efecto finito de la presencia infinita de Dios en el justo. Efecto a considerar no ya como cosa, sino como el nuevo modo de ser del hombre justificado. La gracia increada es Dios en cuanto que se da al hombre. La gracia creada es el hombre en cuanto que, habiendo recibido ese don, es elevado y dinamizado por él. No se trata, pues, ni de un don distinto y sobreañadido a la autocomunicación de Dios ni de una realidad distinta y sobreañadida al ser del hombre, a la manera de un *quid* entitativo o un *accidens* yuxtapuesto al alma e interpuesto entre Dios y el hombre. La gracia creada es sencillamente el hombre nuevo, remodelado, recreado por la autodonación divina" (*El don de Dios. Antropología teológica especial* [Santander 1991] 349).

Estas palabras nos parecen verdaderamente certeras y coinciden con nuestra visión del problema. Pero Ruiz de la Peña no explica ulteriormente en qué consiste el estatuto ontológico de la gracia creada. Apela a la dimensión filial del cristiano en Cristo: ésa es la divinización (o.c., 378-379); pero el caso es que la filiación adoptiva es también gracia increada, es la modalidad de nuestra inserción en la Trinidad. La inhabitación divina en nosotros se hace por la participación en la filiación de Cristo. Creemos por ello que la gracia creada sólo se explica acudiendo a las coordenadas del problema natural-sobrenatural. La clave de la vida sobrenatural en nosotros, ésa es la clave de la gracia creada.

A. CANOCZY (*De su plenitud todos hemos recibido* [Barcelona 1991]) se inclina por la prioridad de la gracia increada que es la autocomunicación de Dios realizada por las dos personas por él enviadas (el Hijo y el Espíritu) y que en su esencia es el ágape común a las tres personas (o.c., 285). Es la solicitud de Dios por el hombre que desemboca en su autocomunicación a él.

Advierte contra el intento de concebir la creada de forma cosista, como si fuera un objeto que se puede perder. Hay que entenderla en forma relacional: cuando se pierde la gracia, es una relación la que se pierde (o.c., 342).

Por nuestra parte, estamos de acuerdo en que la creada no es un objeto creado por causalidad eficiente, pero es preciso dar un contenido ontológico y claro a esa relación, pues no se explica cómo el hombre queda, si no, divinizado.

la vida sobrenatural. Por ella el hombre queda ontológicamente elevado, en cuanto que su conocimiento y su amor superan, por puro don, la barrera de lo que le es connatural (conocimiento analógico y posesión mediata de Dios) para entrar directa e inmediatamente en la intimidad divina, participando así (aquí oscuramente y, en la visión, con el resplandor de la gloria) en el conocimiento y el amor que Dios tiene de sí mismo.

En una palabra, la comprensión de la gracia creada depende de la comprensión del problema natural-sobrenatural, y la clave de éste está en la comprensión de la relación entre el conocimiento analógico de Dios y el conocimiento intuitivo de Dios, que supera la barrera de la analogía e introduce en su intimidad. El hombre, por tanto, llega por gracia a poseer un nuevo objeto formal para su inteligencia y su voluntad (Dios conocido y poseído en sí mismo, por encima de la barrera de la analogía) que no es el que le corresponde como criatura: Dios conocido y poseído indirectamente a través del conocimiento analógico.

2) Relaciones personales y diferenciadas con las personas divinas

Queda, por último, exponer cómo esta explicación que hemos dado nos permite entender que el justo tiene relaciones personales y diferenciadas con las personas divinas.

Se ha superado ya la causalidad eficiente (acompañada o no por la ejemplar, que en el fondo es la misma que la eficiente en cuanto obra según un modelo) como vía de explicar la inhabitación, y con ello se ha eliminado la unión indiferenciada del hombre con la Trinidad según el adagio de que todas las acciones de Dios *ad extra* por causalidad eficiente son comunes a la Trinidad.

Se ha explicado también que no puede haber mediación alguna en la inhabitación, dado que Dios se comunica directamente al hombre por encima de la ley de la analogía que es la ley de la mediación. Por analogía conocemos a Dios sólo en cuanto causa de todo lo que existe. Una vez superada la ley de la analogía, nuestro encuentro con Dios es inmediato, y por ello tenemos un encuentro personal con Dios tal como es en sí mismo: con el Dios diferenciado en tres personas. Quedamos así incorporados a ellas en lo que tienen de singular y de específico: el Padre se nos entrega como Padre en Cristo y por Cristo. Somos hechos hijos del Padre mediante la participación en la filiación de Cristo. Ahora el Padre nos

ama en el mismo amor con el que ama a su Hijo. Y esto es posible porque el Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo, nos inserta en Cristo haciéndonos participar en su filiación.

Podríamos decir, por tanto, que participamos de las relaciones divinas: somos insertados en el amor que va del Padre al Hijo por medio del Espíritu. La corriente de amor que va del Padre al Hijo pasa ahora por el justo en virtud de la acción del Espíritu. El Padre nos ama en el mismo amor con el que ama a su Hijo por el Espíritu, y en el Hijo participamos de su condición filial por el Espíritu. Es porque somos introducidos y hechos partícipes de un amor filial que ya existe por lo que la gracia no crea propiamente un nuevo ente, como ocurre en la creación. La creación está presidida por la causalidad eficiente; la elevación, por la donación de Dios en sí mismo como objeto de conocimiento y de amor. Lo que tiene lugar aquí es una participación adoptiva, una introducción del justo en el amor filial del Padre y del Hijo que ya existe. Si la divinización consiste en nuestra participación en el amor increado del Padre al Hijo en el Espíritu, este amor obviamente no se crea. Participamos en él porque somos introducidos en él. El fallo de Santo Tomás, que en este punto afirmó que somos hijos de la Trinidad y no del Padre, proviene de haber partido de la gracia como un ente creado y debido a la causalidad eficiente[98].

Un estudioso de estos problemas, Chirico, que concede que el justo tiene relaciones personales y diferenciadas con las personas divinas, no admite que participe en las relaciones divinas. Nosotros, dice, no estamos delante del Padre en una relación que sea constitutiva de nuestro ser[99].

Indudablemente, no se da en nuestro caso una relación constitutiva como la del Hijo en relación con el Padre, pero sí una participación adoptiva en dicha relación. Es más, ha-

[98] Ya hablamos de esta perspectiva tomista (cf. nota 9). Es una perspectiva que estaba ya presente en P. Lombardo: "El hombre, que es hijo de Dios por creación (factura), no es solamente hijo del Padre, sino también hijo del Hijo e hijo del Espíritu Santo, es decir, de toda la Trinidad; y la Trinidad puede ser llamada su Padre" (*In I Sent.* d.26 c.5). Pedro Lombardo, que se había apoyado en ciertas afirmaciones de San Agustín (cf. G. PHILIPS, o.c., 54), convierte la expresión en una sentencia lapidaria una vez que entiende que la causalidad de que se habla es la causalidad eficiente: "Es tan claro como el día que para el maestro de las *Sentencias* el hombre es hijo de Dios no por naturaleza, sino por hechura, o sea, por un acto creador que se atribuye de forma perfectamente igual a las tres personas divinas" (G. PHILIPS, o.c., 55).

[99] P. F. CHIRICO, o.c., 125.

bría que decir que, si Dios trino habita en nosotros, es porque participamos de la filiación de Cristo, porque el Padre nos ama adoptivamente en Cristo en el mismo amor con el que le ama a él. Si participamos en el conocimiento y amor de Dios, este conocimiento y amor son en Dios trino relaciones, y por ello suponen para nosotros una participación en las relaciones divinas.

Los místicos han entendido bien que la gracia es participación en las relaciones divinas. Ruysbroeck decía, por ejemplo:

"Dios ha amado cada alma como un espejo viviente en el que ha impreso la imagen de su naturaleza. De esta manera vive él en nosotros por su imagen y nosotros en él, pues nuestra vida creada es, sin intermediarios, una con esta imagen y con esta vida que tenemos eternamente en Dios. Ella vive en el Padre con el Hijo y no actúa fuera; nace del Padre con el Hijo y fluye del uno y del otro juntamente con el Espíritu; así vivimos eternamente en Dios y Dios en nosotros. Nuestro ser creado vive en la imagen eterna que tenemos en el Hijo de Dios, y nuestra imagen es una con la sabiduría de Dios y vive en nuestro ser creado. Por esta razón, la generación eterna y la procesión del Espíritu Santo se renuevan siempre y continuamente en el vacío de nuestra alma, pues Dios nos ha conocido y amado, llamado y elegido eternamente" [100].

San Juan de la Cruz enseña también que el justo divinizado y unido al Verbo participa en la aspiración activa del Espíritu:

"Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí, en la comunicación del Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que a ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación para unirla consigo" [101].

[100] *Le miroir du salut éternel* c.17 (*Oeuvres*, Bénédictines de Wisques) I 127-128.

[101] *Cántico espiritual*, canción 39, en *Vida y obra de San Juan de la Cruz* (BAC, Madrid 1946) 1068.

CAPÍTULO X

LA TRANSFORMACION INTERIOR

(Gracia creada)

Entramos a continuación a hablar de la gracia creada. En realidad, ya hemos hablado de ella, al decir que no es otra cosa que la repercusión transformante que la increada tiene en el hombre. Y si hemos hablado de ella es porque es imposible separarlas, dado que se trata de una misma y única realidad en dos aspectos diferentes. Sin embargo, hablamos en un capítulo aparte de la gracia creada para recoger todos los datos bíblicos al respecto, así como la aportación de la tradición y de la teología. Al final volveremos de nuevo a una reflexión que ya está hecha en el fondo. No será en vano si con ello llegamos a convecer de que se trata de una misma realidad en dos aspectos diferentes.

Hemos hablado de la inhabitación de Dios en el justo y hemos comprendido que ella es la causa de la transformación del hombre. Es la nueva relación con Dios la que crea la transformación en el hombre y no al revés, decíamos. Dábamos por ello la primacía absoluta a la gracia increada sobre la creada. Una realidad creada, por mucho que se quiera, no diviniza. La gracia creada no puede ser sino el resultado, el efecto de la inhabitación de Dios en el justo.

Hemos mostrado también que la gracia creada es la repercusión en el hombre del don de la inhabitación, de modo que el hombre, por la presencia directa de Dios en sí como objeto de conocimiento y de amor, queda elevado y transformado en todo su dinamismo vital porque ha cambiado el objeto formal del mismo: ya no es Dios conocido y amado a través de la barrera de la analogía, sino Dios en sí mismo objeto directo de su conocimiento y de su amor; un conocimiento y amor que le permiten ahora al hombre superar la ley de su creaturalidad que es la ley de la mediación. Justamente la ley de lo sobrenatural es la ley de la inmediatez con Dios frente a la ley de la analogía mediadora de todo conocimiento y amor puramente naturales.

Todo se complica, decíamos, cuando se piensa que la gracia creada es un ente distinto de Dios y producido por causalidad eficiente, pues entonces se deberá a la acción común de la Trinidad y no permitirá relaciones diferenciadas con las personas divinas, haciendo de pantalla y obstáculo para una unión inmediata con Dios.

Desde esta perspectiva un tanto cosista de la gracia creada se ha querido comprender la filiación divina como resultado de la gracia creada o, en el mejor de los casos, como resultado de la increada y la creada, actuando ambas de concausas[1]. No, no es eso; no podemos situar la gracia increada y la creada actuando como concausas. La gracia creada no es un ente diferente de Dios, sino justamente la transformación real y profunda del hombre, debida a la inhabitación en él de las divinas personas. No se trata de una creación estricta, en el sentido de la creación de un ente diferente de Dios. No se trata de una creación que multiplique entes diferentes de Dios. Como dice Baumgartner, por la causalidad eficiente Dios pone en cierto modo a la criatura fuera de sí mismo. Por el contrario, en la encarnación, la gracia y la gloria, Dios no crea algo distinto a sí mismo, *ex nihilo sui et subiecti,* sino que se comunica a sí mismo a la criatura[2], la hace partícipe de su amor. Con otras palabras, en la gracia Dios no crea seres nuevos, sino que introduce al hombre en su amor *ya existente,* con la consiguiente transformación de la naturaleza humana por la elevación de su capacidad cognoscitiva y volitiva.

La gracia creada es puro resultado y consecuencia de la inhabitación de Dios en el justo. No es causa, ni siquiera parcial, de la misma. Ninguna realidad creada puede producir la inhabitación de Dios. Es justamente al revés, es la inhabitación divina la que produce en nosotros una transformación

[1] Así, por ejemplo, la conciben Flick-Alszeghy: "En esta concepción son absolutamente inseparables la gracia increada y la creada, y todos los efectos formales de la justificación proceden de la gracia increada o de la creada: de aquélla, en cuanto que actúa el alma del justo; de la gracia creada, en cuanto que es una forma recibida en el alma. La gracia creada, siguiendo la doctrina de los Padres griegos, se concibe como la impronta producida por la Trinidad, ya que ésta se imprime en el alma como un sello y comunica de esta manera al alma su semejanza. En un mismo instante se hace presente la Trinidad en el alma y se comunica a ésta el don creado. En el orden de la naturaleza, si queremos utilizar las categorías escolásticas, la gracia increada precede en los órdenes de la causalidad formal o cuasi-formal; la gracia creada, en cambio, es anterior en la causalidad cuasi-material y dispositiva" (M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 601).

[2] CH. BAUMGARTNER, *La gracia de Cristo* 237.

real que hemos identificado como elevación de la capacidad cognoscitivo-volitiva del hombre por la donación gratuita de Dios en sí mismo como nuevo objeto formal.

Muchos problemas se evitan cuando se ha entendido esto y muchos problemas quedan sin resolver cuando se entiende la gracia como un ente diferente de Dios creado por causalidad eficiente. Por lo tanto, en lo que a continuación exponemos habrá que distinguir lo que pertenece a la perenne tradición de la Iglesia, que presenta la gracia creada como una transformación auténtica y real del hombre, de lo que en categorías escolásticas se presenta como un ente creado y diferente de Dios debido a la causalidad eficiente. Dicho de otra forma, no se puede confundir la tradición de la Iglesia con lo que es una visión de escuela. Uno puede defender una total y real transformación del hombre elevado por la gracia sin que por ello piense que la gracia sea un ente creado, una forma, un accidente. La tradición bíblica, la patrística y las afirmaciones de Trento no usan exactamente la concepción escolástica de la gracia creada, aunque defienden una real transformación del hombre elevado.

I. LA GRACIA CREADA, EN EL NUEVO TESTAMENTO [3]

El Nuevo Testamento es testigo indiscutible de la transformación que experimenta el hombre por la gracia. Habla claramente del cambio producido en el hombre por la justificación, y lo expresa con una rica y variada terminología.

Para referirse al ser nuevo del hombre en Cristo, Pablo

[3] H. SCHÜRMANN, *Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden: Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum N. Testament* (Düsseldorf 1970); F. BÜCHSEL, *Anagennao:* ThWNT 1,617-674; ID., *Palingenesia:* Ibid., 685-688; P. ROSSANO, *L'assimilazione a Dio nel N. Testamento:* Riv.Bibl.Ital. 2 (1954) 329-346; K. C. SCHMIDT, *Homo imago Dei in altem und neuen Testament:* Eranos-Jahrbuch 15 (1947) 149-196; K. KERTELGE, *Rechtfertigung bei Paulus* (Münster 1966), ID., *Rechtfertigung bei Paulus als Heilswirklichkeit und Heilsverwirklichung:* Bibel und Leben 8 (1967) 83-93; E. BARDY, *Le S. Esprit en nous et dans l'Église d'après le N. Testament* (Albi 1950); J. M. IRURETAGOYENA, *La gracia santificante en Tit 3,4-7:* Script.Vict. (1956) 7-22; B. REY, *L'homme nouveau d'après St. Paul:* Rev.Scien.Phil.Theol. 48 (1964) 603-629; 49 (1965) 161-195; L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne* (Paris 1962); J. GOITIA, *La noción dinámica de pneuma en los libros sagrados:* Est.Bibl. 16 (1957) 115-160; P. ROUSSELOT, *La grâce d'après St. Jean et d'après St. Paul:* Rech.Scien.Rel. 18 (1928) 87-108.

usa el término de nueva creación: "El que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, ha aparecido lo nuevo" (2 Cor 5,17). Dios, que había creado todas las cosas en Cristo, restaura su obra desordenada por el pecado renovándola en Cristo. Esta renovación, que afecta a todo el universo, tiene su punto culminante en el hombre, que queda constituido en "hombre nuevo" (Ef 2,15).

Estar en Cristo supone, sin duda, una vida nueva mediante la reconciliación del hombre con Dios en virtud de la muerte de Cristo. Todo es nuevo a partir de la reconciliación con Dios en Cristo, de modo que no hay diferencia entre el circunciso y el incircunciso ante la nueva realidad que nos ha sido otorgada en Cristo, "pues ni la circuncisión ni la incircuncisión cuentan nada, sino la nueva criatura" (Gál 5,15). La circuncisión ha pasado ya, la ley no es un camino de salvación; sin embargo, aquel que cree en Jesús es una criatura nueva.

Somos hechura de Dios, creados en Cristo Jesús, ésta es la novedad: "Pues habéis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se gloríe. En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicásemos" (Ef 2,8-10).

Esta renovación tiene lugar mediante el bautismo de regeneración que supone una auténtica transformación del hombre. El concepto de "palingenesia" es el que expresa esta profunda transformación, que en el Antiguo Testamento se expresaba con la categoría de "corazón nuevo y espíritu nuevo" (Ez 11,19; 18,31-32; 36,26). Esto tiene lugar ahora en la renovación debida al bautismo: "El que nos salvó no por las obras de la justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, por medio del baño de regeneración y renovación del Espíritu Santo, que él derramó sobre nosotros con largueza por medio de Jesucristo, nuestro Salvador, para que, purificados por su gracia, fuésemos constituidos herederos en esperanza de vida eterna" (Tit 3,5-7).

"Palingenesia", que va aquí unida al término de renovación *(anakainosis),* aparece como los frutos del Espíritu Santo que dan al hombre la posesión natural de la salvación mesiánica. Es una renovación que se realiza en el individuo por medio del bautismo en virtud del Espíritu Santo.

Por este baño regenerador surge el hombre nuevo, que es el prototipo de la nueva humanidad recreada por Dios (2 Cor 5,17) en la primicia de Cristo resucitado como último Adán

(1 Cor 5,45) después de haber hecho desaparecer en la cruz el linaje del primer Adán, corrompido por el pecado. Este hombre nuevo ha sido creado en la justicia y en la santidad (Ef 4,24), pues el hombre queda despojado del hombre viejo, que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, renovando el espíritu de la mente y revistiéndose del hombre nuevo creado según Dios en la justicia y la santidad de la verdad (Ef 4,24).

Este hombre nuevo es hecho santo, pues en la nueva recreación y renovación desaparecen todas las diferencias y divisiones de los hombres (Col 3,10ss; Gál 3,27ss).

Obsérvese que en la temática del hombre nuevo se habla también de creación. Se habla, en efecto, de una renovación que el hombre no alcanza por el régimen de las obras de la ley, sino como fruto transformante de la acción gratuita de Dios. En el bautismo queda destruida la personalidad moral anterior, el hombre viejo, el hombre de pecado, y surge una nueva personalidad: "Los que hemos muerto al pecado ¿cómo seguir viviendo en él? ¿O es que ignoráis que cuantos fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva.

Porque si nos hemos hecho una misma cosa con él por una muerte semejante a la suya, también lo haremos por una resurrección semejante, sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto queda exento del pecado" (Rom 6,2-7).

Esta regeneración la encontramos también en 1 Pe 1,3-5: "Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, quien, en su gran misericordia, mediante la resurrección de Jesucristo de entre los muertos nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para nosotros".

Hay, pues, una regeneración en el bautismo que se debe a la redención de Cristo, a su sacrificio pascual, muerte y resurrección, por las que nos ha conseguido la remisión de los pecados y la victoria definitiva sobre la muerte. Es una regeneración que en el contexto de la carta está unida al sacramento de la iniciación cristiana. Esta misma idea la encontramos en 1 Pe 1,23: "pues habéis sido reengendrados de un germen no corruptible por medio de la palabra de Dios, viva y permanente".

Con esta temática del ser reengendrado por el bautismo enlaza la teología de Juan. En el evangelio de Juan, Jesús viene a decir a Nicodemo que hay que nacer de nuevo por el bautismo y el Espíritu, de modo que el cristiano es un nacido de nuevo, un nacido de arriba, un engendrado en la gracia y por la gracia:

«Jesús le respondió: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede entrar en el reino de Dios". Le dice Nicodemo: "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo? ¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?" Respondió Jesús: "En verdad, en verdad te digo: el que no nazca del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de Dios. Lo nacido de la carne es carne; lo nacido del Espíritu es Espíritu. No te asombres de que te haya dicho: Tenéis que nacer de lo alto. El viento sopla donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene y adónde va. Así es todo el que nace del Espíritu"» (Jn 3,3-8).

Se trata, por lo tanto, del renacimiento por el bautismo, en el cual el Espíritu es el agente inmediato de la regeneración. Hay, por lo tanto, en el hombre una renovación que depende de la gracia del Espíritu en él. Un nuevo ser que el hombre no conquista con sus obras, sino con el puro don de Dios: un nacer de lo alto.

Este nacimiento de Dios produce en el hombre un "germen", el germen de la vida divina depositado en él, por el que huye del pecado y vive en Dios: "Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su germen permanece en él; y no puede pecar porque ha nacido de Dios" (1 Jn 3,9).

Este germen de la vida divina en el hombre no es independiente en modo alguno de Dios; es en sí mismo el germen de la filiación divina, de la misma manera que el pecado es el germen de la filiación del diablo: "Quien comete pecado es hijo del diablo, pues el diablo peca desde el principio" (1 Jn 3,8). Es, por lo tanto, el germen de la vida divina, el germen de la filiación divina: "Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos! El mundo no le conoce porque no le conoció a él. Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3,1-2).

Se trata, por lo tanto, del germen de la filiación divina, que es al mismo tiempo el germen de la vida eterna. La vida eterna será la manifestación de lo que ya somos en realidad por la vida de la gracia.

Finalmente tenemos el texto de 2 Pe 1,4[4], que ha dado lugar a múltiples explicaciones e interpretaciones: "A vosotros, gracia y paz abundantes por el conocimiento de nuestro Señor. Pues su divino poder os ha concedido cuanto se refiere a la vida y a la piedad mediante el conocimiento perfecto del que nos ha llamado por su propia gloria y virtud, por medio de las cuales nos han sido concedidas las preciosas y sublimes promesas, para que por ellas nos hiciéramos partícipes de la naturaleza divina, huyendo de la corrupción que hay en el mundo por la concupiscencia" (2 Pe 1,2-4).

Salguero recuerda que *zeia fysis* (naturaleza divina) es un término griego que aparece con frecuencia en la filosofía y en la literatura helénica (Platón, Aristóteles, etc.). La fórmula designa al ser divino, a la misma divinidad. Es la misma naturaleza divina como opuesta a todo lo que no es Dios[5]. En la Escritura es, sin embargo, un *hápax,* mientras que el término de *koinonía* es frecuente (1 Cor 1,9; 10,16ss; 2 Cor 13,13; 1 Jn 1,6-7).

A pesar de su sabor griego, "la doctrina de la segunda de Pedro —comenta Baumgartner[6]— no tiene nada de común con la de los griegos respecto de la participación del hombre en la naturaleza divina. El autor presenta una idea presente en otras partes del Nuevo Testamento en una fórmula abstracta, tomada del vocabulario de la filosofía griega. Y (nota importante) esta participación es para él un don gratuito".

La fórmula de San Pedro es audaz. Se ha dicho de ella que es de toda la Escritura la expresión más enérgica y que esboza ya una definición de la gracia[7]. ¿Cómo se ha de entender este consorcio con la vida divina?

En 1 Pe 5,1 se habla de la participación en la gloria del Señor después de haber participado en los sufrimientos, y se utiliza la misma expresión: "Yo, lo mismo que ellos, testigo de los sufrimientos de Cristo y partícipe de la gloria que está para manifestarse". Aquí se habla de la gloria del Señor, presentando su carácter cristológico, que en el texto anterior no aparece explícitamente.

De todos modos, el término de *koinonía* aparece en el

[4] C. Chaine, *Les épîtres catholiques* (Gabalda 1939) 37-43; H. van den Bussche, *Participation,* en Haag, A. van den Born, S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1963) col.1448-1450; P. de Ambroggi, *Le epistole cattoliche* (Torino 1947) 154-156.

[5] *Biblia comentada* 7 (BAC, Madrid 1965) 156.

[6] Ch. Baumgartner, *La gracia de Cristo* 62.

[7] P. Bonnetain, *Grâce:* Dict.Bibl.Suppl. 3,1103.

Nuevo Testamento como el término que permite la nueva vida del cristiano por Cristo en el Espíritu Santo. La eucaristía es una *koinonía* con el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10,16). El Verbo "participó'" *(metechen)* de la naturaleza humana para redimir a los hombres (Heb 2,14), y los cristianos reciben la comunión *(koinonía)* del Espíritu Santo (2 Cor 13,13). En todo caso, se encuentra ya aquí en forma original lo que más tarde dirán los Padres: "Dios se ha hecho partícipe de nuestra naturaleza humana para hacernos a nosotros partícipes de su divinidad"; divinidad que, naturalmente, se nos concede en Cristo y en virtud del Espíritu Santo.

II. LA GRACIA CREADA, EN LOS SANTOS PADRES[8]

Vimos ya anteriormente la doctrina patrística de la inhabitación divina en el justo, tan rica de sugerencias. Paralelamente a ello se da en los Padres una enseñanza permanente sobre la divinización del cristiano que expresan con una variada terminología y sin que se dé en ellos intento alguno de sistematización. Sus expresiones son las bíblicas en gran parte, pero se observa también una tendencia a usar términos nuevos, como es en concreto el de *divinización,* usado por vez primera por Clemente de Alejandría. Este término no pertenece a la terminología bíblica, preocupada en todo caso de salvar la trascendencia divina; pero a pesar de todos los peligros que el término encierra, confiesa I. H. Dalmais[9] que es

[8] Aparte de la bibliografía que ya señalamos a propósito de la gracia increada: Y. M. CONGAR, *La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient:* La vie spirituelle. Suppl. (1935) 91-107; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris 1956); J. FESTUGIÈRE, *Divinisation du chrétien:* La vie spirituelle. Suppl. 59 (1939) 90-99; L. BAUR, *Untersuchungen über die Vergöttlichungslehre in der Theologie der griechischen Väter:* Theol.Quart. 98 (1916) 467-491; 99 (1917-1918) 225-252; 100 (1919) 426-444; 101 (1920) 155-186; R. LEYS, *L'image de Dieu chez Grégoire de Nisse* (Bruxelles 1951); A. MAYER, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrie* (Roma 1942); J. J. MEANY, *The image of God in Man according to the Doctrine of St. John Damascene* (Manila 1957); I. H. DALMAIS-G. BARDY, *Divinisation:* Dict. Spir. 3,1376-1398; V. CAPÁNAGA, *La deificación en la soteriología agustiniana:* Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 475-754; PH. T. WILD, *The divinisation of Man according to St. Hilary of Poitiers* (Mundelein 1950); W. J. BURGHARDT, *The image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Woodstock 1957); H. RAHNER, *Taufe und geistliches Leben bei Origenes* (Münster 1928); O. STEPHAN, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertulian:* Münch.Theol.Zeit. 10 (1959) 278-282.

[9] O.c., 1376.

un término que debía imponerse como el único capaz de expresar la vocación última del hombre y la novedad de la condición en la que la encarnación redentora de Cristo le había instaurado.

Ya San Ignacio de Antioquía, que había presentado a los cristianos como deóforos y cristóforos[10], dice de ellos que son también partícipes de Dios[11], que tendrán en la eternidad una parte de Dios y poseerán la incorruptibilidad y la vida eterna.

Es preciso tener en cuenta que para el pensamiento griego la inmortalidad incorruptible es de tal modo una propiedad característica de Dios, que participar de ella equivale a ser divinizado[12]. Es una idea en la que insiste constantemente Justino, cuando dice, por ejemplo, que los cristianos están llamados a participar en Dios de la inmortalidad y la impasibilidad[13]. Taciano abunda también en la misma idea. Y encontramos algo parecido, con matices diferentes, en Teófilo de Antioquía[14].

La terminología bíblica está presente en autores como el Pseudobernabé, el cual alude a la nueva creación cuando dice que el hombre por el bautismo es creado de nuevo: «Al renovarnos por la remisión de los pecados, nos ha dado otro sello hasta el punto de tener alma de niños, justamente como si nos hubiera creado de nuevo; pues es de nosotros de los que habla la Escritura cuando dice (Dios): "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"»[15]. Más adelante dice: "Recibiendo la remisión de nuestros pecados... es como llegamos a ser hombres nuevos y somos recreados de arriba abajo"[16].

Ireneo

Será Ireneo el que organice la primera síntesis del tema de la renovación cristiana con ayuda de los conceptos de imagen y semejanza[17]. Recoge de Teófilo de Antioquía la idea de una asimilación progresiva a Dios cuyo término es la impasibilidad, todo ello bajo el *leitmotiv* de la imagen y semejanza. Es el primero que distingue la imagen y semejanza, aunque en

[10] *Eph.* 9,2: PG 5,652.
[11] *Eph.* 4,2: PG 5,647.
[12] I. H. DALMAIS, o.c., 1376.
[13] *Apol.* 1,10,2: PG 6,341.
[14] *Ad Autol.* 2,27: PG 6,1096.
[15] VI 11-12.
[16] XVI, 8.
[17] Cf. G. PHILIPS, *Inhabitación divina y gracia* (Salamanca 1980) 34ss.

ciertos pasajes las confunde. La imagen, distinta de la semejanza, es el ser natural del hombre, cuerpo y alma, y no puede perderse. La semejanza, por el contrario, fue destruida por el pecado y nos es devuelta por el Logos hecho hombre y por el Espíritu, y consiste sobre todo en la participación en la incorruptibilidad divina.

Dice así Ireneo: "El Verbo de Dios se ha hecho hombre y el que era Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre, unido al Verbo de Dios, para que el hombre recibiera la adopción y se hiciera hijo de Dios... ¿Cómo podríamos ser unidos a la incorruptibilidad y a la inmortalidad si la incorruptibilidad y la inmortalidad no se hubieran hecho previamente lo que nosotros somos?"[18].

El Verbo, dice Ireneo, "por su infinito amor se ha convertido en lo que somos nosotros para convertirnos a nosotros en lo que es él"[19].

Según Ireneo, el Verbo ha participado realmente de nuestra naturaleza, por lo que el hombre se transforma también en Dios y queda divinizado. Se expresa ya aquí un tema que desarrollará San Atanasio.

Pero, junto con la función del Hijo, Ireneo señala también la función del Espíritu Santo en nuestra participación en la vida divina[20].

Esta participación en la naturaleza divina es, para Ireneo, fundamentalmente una participación en la incorruptibilidad divina, como ya hemos dicho; pero es una perfección que, aunque se posee ya aquí, tiene que ser desarrollada. De momento, dice, sólo recibimos una parte del Espíritu, para que nos hagamos perfectos y nos dispongamos a la incorruptibilidad, de manera que nos vamos preparando para recibir y llevar a Dios[21]. El bautismo es ya un instrumento de regeneración[22] que da el don del Espíritu. El Espíritu que vivifica al hombre hace de él un hijo de Dios, semejante al Hijo y al Padre, en espera de la plenitud de la incorruptibilidad plena que es la visión de Dios"[23]. Tiene, pues, el justo una unión con Dios que le prepara a recibir a Dios de una forma más plena.

[18] *Adv. haer.* 3,19: PG 7,939; 3,18,7: PG 7,937; 4,33,4: PG 7,1074-1065.
[19] *V Prol.:* PG 7,1120.
[20] 4,20,4 y 6: PG 7,1034 y 1036; 4,6,1: PG 7,1137-1138.
[21] *Adv. haer.* 5,8: PG 7,1141.
[22] *Adv. haer.* 5,15,3: PG 7,1166.
[23] *Adv. haer.* 4,20,5: PG 7,1035.

Tertuliano

También Tertuliano se hace eco de la transformación del hombre por la gracia cuando dice que el hombre en el bautismo adquiere una semejanza especial con Dios diferente de la semejanza que tiene por naturaleza[24]. Dios ha aparecido entre los hombres para que el hombre aprendiera a obrar a lo divino. "Dios trataba de igual a igual con el hombre para que el hombre pudiera obrar de igual a igual con Dios. Dios se hizo pequeño para que el hombre se hiciera grande"[25].

Clemente de Alejandría

Clemente de Alejandría es el primero que ha usado, como decíamos, el término de divinización, aunque lo hace en una perspectiva excesivamente especulativa, de acuerdo con la dirección de su escuela. Ya en su *Protréptico* dice que el Verbo de Dios se ha hecho hombre "para que tú aprendas de un hombre cómo el hombre puede llegar a ser Dios".

La divinización es en Clemente el final de una pedagogía que conduce al hombre poco a poco de la gentilidad a la fe, de la fe a la gnosis, y a la caridad finalmente. Es una realidad que comienza por el bautismo: "Bautizados, somos iluminados; iluminados, somos hechos hijos de adopción; adoptados, somos hechos perfectos; perfectos, somos hechos inmortales. Yo he dicho, está cierto, que vosotros sois hijos de Dioses e hijos todos del Altísimo"[26].

Clemente, de todos modos, insiste menos en la inmortalidad y la incorruptibilidad como característica de la participación en la vida divina, para ocuparse más bien de la impasibilidad.

Orígenes

En Orígenes perdura la comprensión intelectualista de la divinización, la cual aparece, más que como una gracia que eleva al hombre por encima de su condición natural, como una restauración de una condición caída debida al pecado primordial que la ha arrojado a la existencia presente[27]. No se pierde del todo por el pecado la participación en la imagen de Dios, pero sí que permanece deformada. El fin

[24] *De baptismo* 5: PL 1,1206.
[25] *Adv. Marc.* 2,27: PL 2,317.
[26] *Pedagogo* 1,6: PG 8,281.
[27] Cf. I. H. DALMAIS, o.c., 1379.

de esta vida es precisamente el purificar esa imagen hasta que el hombre sea completamente semejante a Dios. Esta transformación es obra del Verbo y del Espíritu.

Por la encarnación "la naturaleza divina y la naturaleza humana han comenzado a unirse estrechamente, a fin de que por esta comunión con lo que es más divino la naturaleza humana se haga divina no sólo en Jesús, sino en todos aquellos que por la fe abrazan la vida de Jesús que Jesús ha enseñado y que conduce a la amistad y a la comunión con Dios"[28].

La divinización encuentra su perfección en la contemplación por medio de un proceso por el que la inteligencia es purificada de todas las cosas materiales para llegar a la visión de Dios. La divinización comenzada en la fe se manifiesta en la contemplación.

En esta transformación el bautismo tiene un papel primordial. Según Orígenes, el fundamento de la vida espiritual es la gracia bautismal. El bautismo es principio y fuente de las gracias divinas por las que el alma queda purificada. El baño de purificación por el agua, símbolo de la purificación del alma lavada de toda mancha y toda malicia, es principio y fuente de gracias divinas. La gracia bautismal es muerte y resurrección con Cristo, es una participación de la naturaleza divina por la caridad, por el Espíritu que se ha derramado en nuestros corazones[29]. La inhabitación en el alma del Logos, que es imagen de Dios, la transforma en su imagen. Cristo es nuestra santidad, y al hacernos partícipes de ella nos santifica.

Se expresa así Orígenes: "Serás partícipe de Dios y coheredero de Cristo, librado de la concupiscencia y de las enfermedades. Pues tú has sido hecho dios. Todas las pruebas que tú has soportado siendo hombre, Dios te las ha enviado porque eres hombre; en recompensa, todos los bienes que son naturales a Dios ha prometido dártelos porque has sido deificado, has renacido como inmortal"[30].

San Atanasio

Atanasio viene a elaborar un pensamiento ya presente en Ireneo. La divinización del cristiano aparece en él como un axioma incontestable, a partir del cual argumenta en favor de la divinidad de Cristo.

[28] *Contra Cel.* 3,28: PG 11,956.
[29] *Com. ad Rom.* 4,9: PG 14,997.
[30] *Adv. haer.* 10,34: PG 16,1453.

La divinización es para él como una renovación de la imagen de Dios, según la cual el hombre había sido creado por el Verbo, y una restauración del conocimiento de Dios por la venida en carne del Verbo, imagen perfecta de Dios[31]. El Verbo hacía desaparecer la muerte y nos renovaba. El Verbo, dice, "se ha hecho hombre para que nosotros nos hagamos dioses; se ha hecho visible en su cuerpo para que nosotros nos hagamos una idea del Padre invisible; ha soportado los ultrajes de los hombres a fin de que participemos en la inmortalidad"[32].

Y ésta es su argumentación: el hombre no podía quedar divinizado mediante la unión con una cosa creada. Si el Verbo hubiera sido una simple criatura, la reparación de la humanidad no habría sido posible[33]. "Así él ha tomado el cuerpo creado y humano a fin de que, habiéndolo renovado como Creador, lo divinizara en él y nos introdujera así a todos en el reino de los cielos según nuestra semejanza con él. Ahora bien, el hombre no podría haber sido divinizado unido a una criatura si el Hijo no hubiera sido Dios"[34].

Los capadocios seguirán el mismo camino para hablar de la divinidad del Espíritu Santo. Dice así San Basilio, por ejemplo: "¿Cómo no va a ser Dios quien hace dioses a los hombres?"[35]. Esta es una perspectiva frecuente en los capadocios. Gregorio Nacianceno, por ejemplo, funda en este sentido la divinidad del Espíritu Santo partiendo de su acción divinizante.

Cirilo de Alejandría

Cirilo de Alejandría, el teólogo que expone como nadie el misterio de la filiación divina del hombre[36], es también por ello mismo el teólogo de la divinización. El pecado de Adán hizo que el hombre perdiera el espíritu y con ello la incorruptibilidad. Para poner remedio a este estado "era necesario dar a la carne moribunda la participación vivificante de Dios. Ahora bien, la potencia vivificante del Padre es el Verbo unigénito... El ha tomado nuestra carne a fin de resucitarla de la muerte y abrir así el camino de la vuelta a la incorruptibilidad para la carne que estaba entregada a la muerte"[37].

[31] *De incarnatione* 13: PG 25,120.
[32] Ibid., 54: PG 25,192.
[33] *Orat. contr. arr.* 2,67: PG 26,289.
[34] Ibid., 2,70: PG 26,289.
[35] *Adv. Eum.* 3,5: PG 29,665.
[36] Recordemos lo dicho sobre la inhabitación.
[37] *In Luc.* 22,19: PG 72,908-909.

Sigue también el argumento de Atanasio, diciendo que si Cristo no hubiera sido Dios, no habría podido transformar nuestra humanidad caída en la naturaleza divina[38]. Y frente a los nestorianos él saca las consecuencias de este principio: si Cristo no hubiera sido consustancial con el Padre, no participaríamos nosotros de la naturaleza divina[39], y si no hubiera sido consustancial a los hombres, su venida no les habría sido de provecho[40].

Los Padres occidentales no han desarrollado tanto el tema de la deificación del cristiano, pero afirman frecuentemente que en Cristo el hombre adquiere una semejanza especial con él.

San Agustín

En San Agustín aparece el concepto de deificación en el sentido de los griegos: "Dios desea hacerte dios no por naturaleza como el Hijo que él ha engendrado, sino por gracia y adopción. A la manera que el Verbo se ha hecho partícipe por su humanidad de la mortalidad tuya, así Dios, exaltándote, te hace partícipe de su inmortalidad"[41].

Encontramos también en San León Magno las siguientes palabras: "Reconoce, cristiano, tu dignidad al participar en la naturaleza divina, y no quieras volver ya, con una vida degenerada, a la antigua vileza"[42].

Máximo el Confesor y Juan Damasceno

En el mundo griego, Máximo el Confesor y San Juan Damasceno aparecen como dos grandes testigos de la deificación del justo.

Máximo el Confesor viene en defensa del concilio de Calcedonia, lo que le exige un esfuerzo de reflexión que repercutirá en la teología de la divinización. La divinización, don divino, es el único fin que puede santificar a la naturaleza humana[43]. La explicación última de la creación está en la encarnación. En Cristo la naturaleza humana ha sido asumida en la subsistencia de una persona divina; también podemos concebir que esa misma naturaleza humana puede ser llamada

[38] Recordemos lo dicho sobre la inhabitación en el capítulo anterior.

[39] *Adv. Nest.* 3: PG 76,144.

[40] *Quod unus sit Christus:* PG 75,1288.

[41] *Sermo* 166,4: PL 38,909.

[42] *Sermo* 21,3: PL 54,192-193.

[43] *Quaest. ad Thal.* 59: PG 90,609.

a una condición divina sin que quede herida en su integridad. Esta participación en las realidades sobrenaturales es la divinización[44]. Y concibe la divinización según el principio de que entre lo contemplado y el contemplante, lo amado y el amante, tiene que haber una afinidad. Por eso los bienaventurados tienen que tener una semejanza especial con Dios, que es una verdadera divinización; divinización que comienza ya aquí[45].

Juan Damasceno sintetiza la doctrina de la divinización. Adán estaba ya divinizado porque era ya partícipe de la iluminación divina; pero el pecado hizo que perdiera esa perfección, que se recupera mediante la obra redentora de Cristo. Es la encarnación la que nos obtiene la santificación de la humanidad, lo cual llega al hombre por el bautismo. Dios así, por medio de su Hijo, hace al hombre partícipe de nuevo de su divinidad[46].

III. LA GRACIA CREADA, EN LA ESCOLASTICA[47]

Un factor que habría de tener un considerable influjo para el desarrollo de la gracia creada había de ser la posición de Pedro Lombardo, el gran maestro de la Edad Media.

En los comentarios a los salmos y a las cartas de Pablo, Pedro Lombardo habla continuamente del amor de Dios como un don gratuitamente infundido en el hombre, en la línea de Abelardo. Pero, por otro lado, conoce bien la tradición bíblica y patrística de la inhabitación divina, y como recuerda Fransen[48], bajo el influjo de Rom 5,5 y 1 Jn 4,13-16, así como de una interpretación literal de algunos textos agus-

[44] Ibid., 59: PG 90,608-609.

[45] Ibid.

[46] *De fide ort.* 4,13: PG 94,1137.

[47] J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik* I (Freiburg 1942); A. FERNÁNDEZ, *Iustitia originalis et gratia sanctificans iuxta Divum Thomam et Cajetanum:* Div.Thom. 34 (1931) 129-149; G. PHILIPS, *Inhabitación divina y gracia* (Salamanca 1980) 71ss; G. LAFONT, *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de St. Thomas d'Aquin:* Rech.Scien.Rel. 14 (1959) 560-569; J. N. LACHANCE, *La grâce est en nous par mode d'habitus entitatif ou ontologique de la grâce:* Rev.Univ.Ott. 26 (1956) 23-51; 75-89; J. SCHUPPE, *Die Gnadenlehre des P. Lombardus* (Freiburg 1932); T. GRAF, *De subjecto physico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad saeculum XIX* 2 (Roma 1934-1935).

[48] P. FRANSEN, o.c., 645.

tinianos, identifica el amor de Dios con el Espíritu Santo que habita en nosotros. Llega a decir que la caridad es el Espíritu Santo: "La caridad es el Espíritu Santo, que informa y santifica las cualidades del alma, que a su vez informan y santifican al alma misma. Sin esta caridad, ninguna cualidad del alma puede llamarse virtud, ya que es incapaz de sanar al alma"[49].

G. Philips[50] ha mostrado cómo P. Lombardo en este punto fue original. Mientras Abelardo se había mostrado reacio a la inhabitación del Espíritu en nosotros, reduciendo a sus dones y a su acción todo lo que se refiere en la Biblia a la inhabitación del Espíritu en nosotros, P. Lombardo tiene la audacia de hablar de una identificación de la caridad con el Espíritu en nosotros. G. Philips reconoce también que su postura se debió a una interpretación literalista de San Agustín; pero pesa en él también la intención, dice, de poner al abrigo la inhabitación del Espíritu Santo en nosotros.

La escolástica no admitió la postura de P. Lombardo, llegando a la conclusión de que había que explicar la justificación del hombre por una cualidad distinta del Espíritu Santo. El mismo Santo Tomás tratará de atenuar el pensamiento del autor de las *Sentencias* diciendo que no era ésa su intención.

Los escolásticos piensan que Dios no puede justificar a nadie sin que se dé un cambio real que ellos interpretan como una forma accidental nueva, una cualidad inherente en el hombre en forma de hábito. El Espíritu Santo tiene, pues, que imprimir un don creado en el hombre. En la escolástica esta actualidad creada será la base de la nueva relación con Dios. Adquiere así la gracia creada una preponderancia que habría de mantener hasta las investigaciones de Petau y Scheeben, más sensibles a la perspectiva patrística.

Por otro lado, señala Fransen[51], la escolástica buscaba una clave de integración de realidades tan diversas como la fe, el amor a Dios, la conversión, el perdón de los pecados, la infusión de la gracia, y de este modo uno de los conceptos que más contribuyó a tal integración fue el de *habitus infusus,* con ayuda del cual se encontró además una solución al problema planteado por P. Lombardo. Como ha demostrado G. Philips[52], a la preescolástica la preocupaba el problema de la salvación de los niños bautizados, incapaces de hacer actos

[49] *In II Sent.* d.17 c.9.
[50] G. PHILIPS, o.c., 99-101.
[51] P. FRANSEN, o.c., 646.
[52] G. PHILIPS, o.c., 84ss.

de fe y de caridad. Fue precisamente el concepto de hábito el que les dio la solución: los niños bautizados tienen el hábito de la fe infusa. El niño, por el bautismo, tiene una fe habitual, no actual.

Al parecer fue Alano de Lille el primero que usó el término de *habitus,* y a fe que tal concepto hizo fortuna en la escolástica.

También en el siglo XIII tiene lugar la distinción de las virtudes teologales, como es la caridad, de la gracia. Desde el punto de vista natural se veía en el hombre una esencia y unas facultades distintas (memoria, entendimiento, voluntad), y así se usó el esquema aristotélico de la distinción del alma y sus facultades como principios operativos. Fue Felipe el Canciller el que encontró una síntesis que adquirió valor clásico en Occidente. Según él, la gracia es una fuerza que vivifica la sustancia misma del alma; mientras que las virtudes se infunden en las facultades para realizar actos de vida sobrenatural, el *habitus* viene a ser un principio de actividad salvífica meritoria, un principio inmanente, dinámico, espiritual y otorgado gratuitamente por Dios[53].

Cierto que no se consideraba la gracia creada como independiente de la increada. Por ejemplo, para San Buenaventura el concepto de gracia creada entendida como *habitus* resalta más la primacía de Dios y se mantiene lejos del error pelagiano. Más tarde, la Reforma habría de ver en el concepto de *habitus* un símbolo del pelagianismo, como si fuera una realidad humana frente al don increado de Dios; pero la intención escolástica no fue nunca ésa. Históricamente hablando, recuerda Fransen[54], los teólogos que introdujeron este concepto en la teología occidental no mantuvieron ninguna actitud pelagiana. Frecuentemente explicaban la relación entre la gracia creada y la increada mediante el ejemplo del cuerpo luminoso. Para ellos, el resplandor del objeto iluminado es participación en la luz recibida: la gracia creada es participación en la increada.

En cuanto a la distinción entre la gracia y las facultades, se dan ciertas diferencias en la escolástica. San Buenaventura, que considera las facultades naturales del alma como una unidad en cuanto que sólo se distinguen formalmente de ella, verá en la gracia habitual también como una realidad única que se prolonga en las virtudes o facultades[55]. Por el contra-

[53] P. FRANSEN, o.c., 648.
[54] Ibid., 649.
[55] *Breviloquio* p.5 d.4-6.

rio, Santo Tomás admite una diferencia real entre el alma y sus facultades, puesto que la gracia es recibida en la esencia del alma y las virtudes infusas en las facultades naturales, que se distinguen realmente de la sustancia[56].

Digamos, finalmente, que la concepción de la gracia creada en la escolástica no va a poder escapar de un cierto cosismo, en cuanto que es entendida como un ente diferente de Dios y causado por causalidad eficiente, lo cual dará lugar a problemas inevitables a la hora de preguntarse si diviniza la gracia creada o la increada y, en el caso de que sean las dos, en qué medida lo hace cada una de ellas.

Santo Tomás

Santo Tomás dedica a la gracia cuatro artículos en I-II q.110. En el artículo 1.° se pregunta el Angélico si la gracia creada *ponat aliquid in anima,* y distingue entre el amor humano y el divino. En el primero, el hombre que concede su amor y su favor a otro hombre presupone en éste las cualidades que le hacen digno de recibir tal amor. No ocurre así con el amor divino, el cual crea en el hombre la bondad en la que se complace: "Así pues, en cuanto se dice que el hombre tiene la gracia de Dios, se quiere significar un algo sobrenatural en el hombre y que proviene de Dios"[57].

En el artículo 2.° especifica el Aquinate que esta nueva cualidad producida es una forma. En el orden sobrenatural ocurre algo análogo al natural. En este orden Dios no sólo mueve las criaturas naturales hacia actos naturales, sino que les concede "formas y virtudes" que les hagan capaces de determinados actos. Mucho más debe ocurrir esto en el orden sobrenatural, en cuanto que Dios infunde en ellas "algunas formas o cualidades sobrenaturales, con las cuales de modo suave y pronto las mueve al bien eterno".

Esta forma es una forma accidental, no sustancial. Forma accidental es la que se añade a un ser que tiene ya su esencia específica. El don que se da al hombre por la gracia presu-

[56] "Virtus uniuscuiusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam preexistentem: quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suae naturae. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae per actus humanos, de quibus supra dictum est, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua homo est. Virtutes autem infusae disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem: unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participatam" (I-II q.110 a.3).

[57] I-II q.110 a.1

pone la sustancia humana y la forma sustancial del hombre. Por ello la gracia creada es una forma accidental: "Pues lo que en Dios se da sustancialmente, se realiza accidentalmente en el alma que participa de la bondad divina"[58]. La participación de la divina bondad, que es la gracia, se da en el alma de forma más imperfecta que la propia sustancia del alma. De todos modos, dice el Aquinate, es más noble que el alma humana, "en cuanto que es participación de la divina bondad", aunque su modo de ser *(ad modum essendi)* sea más imperfecto.

Entre las distintas formas accidentales que distingue, la escolástica engloba la gracia en la categoría de *habitus* como cualidad permanente y estable del alma: se trata de un hábito infuso producido por la acción divina, aunque Santo Tomás advierte que la gracia es *habitus* en un sentido especial, puesto que no se ordena directamente a producir actos, sino que fundamentalmente es un hábito entitativo, pues confiere un nuevo modo de existencia[59].

Como hemos visto, Santo Tomás distingue realmente entre la gracia como hábito entitativo, que se inserta directamente en el alma, y las virtudes, que son como hábitos operativos. Dios se adapta a la naturaleza humana, que es una naturaleza y unas facultades que se insertan en ella. Por ello en el artículo 4 dice que la gracia se inserta directamente en el alma y no en las potencias operativas.

Pero terminemos resaltando una aporía que se da en la doctrina del Aquinate sobre el ser de la gracia creada.

En verdad, dice Santo Tomás[60], el accidente no tiene ser en sentido estricto *(accidentis esse est inesse)*. Por ello la gracia, que es accidente, no es propiamente creada, es decir, no es el término directo de una acción creadora de Dios. Es el sujeto el que se renueva bajo la acción poderosa de Dios. Si se habla de gracia creada, ello se debe a que el hombre pasa del estado de pecado al de la gracia "ex nihilo, id est, non ex meritis".

Es aquí precisamente donde vemos la aporía de la gracia como *ens creatum* por causalidad eficiente. A la hora de determinar el estatuto ontológico de la gracia creada, se tiene que decir que propiamente no es un ser, puesto que es un accidente. Es más, puesto que Santo Tomás afirma que la gracia no es otra cosa que la participación en la naturaleza

[58] I-II q.110 a.3.
[59] *De Ver.* q.27 a.2 ad 7.
[60] I-II q.110 a.3 ad 3.

divina y que, por lo tanto, sólo de Dios puede venir[61], dice que es lo más noble que puede existir, pues es una participación de la naturaleza divina; pero advierte que, en cuanto a ser, es menos que la creación del mundo, que hace salir los entes de la nada[62]. Tiene, pues, que confesar Santo Tomás que la gracia no es un ente propiamente, debido a una creación propiamente tal. Ha estado hablando de que es un ente, *aliquid,* para terminar cayendo en la cuenta de que en este campo sobrenatural no podemos hablar de creación de entes en el sentido estricto de la palabra.

Con otras palabras, se da un cambio radical en el hombre que recibe la gracia, pero no es comparable a la acción eficiente que multiplica el ser. No es una creación en sentido estricto. El problema queda, pues, así sin solución: se habla de una gracia creada, de un *aliquid* creado por Dios, y se termina confesando que no es propiamente una creación.

Todo ello nos hace conscientes de que la gracia creada no podría ser entendida desde la causalidad eficiente, sino desde otro tipo de causalidad.

IV. EL CONCILIO DE TRENTO

El concilio de Trento, en su respuesta a la Reforma, no va a entrar en cuestiones de escuela a la hora de definir la gracia creada. Al concilio lo único que le interesa es afirmar que la gracia hace al hombre real y verdaderamente justo, participando realmente de la justicia de Cristo, sin necesidad de una ulterior imputación de la misma, como sugerían Seripando y la escuela de Colonia.

Lutero, que tenía influencias nominalistas, como ya vimos, a la hora de entender la justificación sentía horror ante los conceptos escolásticos de gracia creada como hábito, cualidad, etc. No podía aceptar tales esquemas, que para él suponían una concepción pelagiana, una pretensión del hombre frente a la única justicia de Cristo que es imputada al hombre por sus méritos. Si el hombre se salvara por su propia justicia

[61] I-II q.112 a.1.

[62] "Opus aliquod potest dici magnum dupliciter. Uno modo, ex parte modi agendi. Et sic maximum est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem eius quod fit. Et secundum hoc maius opus est iustificatio impii, quae terminatur ad bonum divinae participationis, quam creatio caeli et terrae, quae terminatur ad bonum naturae naturalis" (I-II q.113 a.9).

creada, quedaría inútil la justicia de Cristo; la salvación le sería otorgada por naturaleza, por una posesión propia frente a la gracia única de Cristo. He aquí las cuatro objeciones que Lutero pone al concepto de gracia creada en la escolástica, tal como las resume O. H. Pesch[63]:

— La gracia no es una cosa, no se lleva en el alma como una tabla coloreada lleva el color.

— La gracia no es un estado de reposo. Es el Espíritu que da vida.

— La gracia no es una posesión del hombre: "Somos santos por misericordia y compasión. No es un hábito o una cualidad de mi corazón, sino algo que está fuera de mí, es decir, la misericordia divina".

— La gracia no hace al hombre simplemente nuevo, porque sigue siendo justo y pecador.

En una palabra, lo que viene a decir Lutero es que no hay más justicia que la de Cristo, que se le imputa al hombre por la fe. No se puede hablar de una justicia propia, inherente al hombre, porque ello destruiría el carácter único de la justicia de Cristo.

Trento sin duda alguna va a recordar también que la única justicia que existe es la de Cristo; pero va a sentar una enorme diferencia respecto de Lutero: esta justicia de Cristo la participa el hombre, que queda totalmente renovado en su interior. El concilio no entrará en cuestiones de escuela ni tratará tampoco de definir teológicamente el ser de la gracia.

El concilio presenta una clarificación importante: la única causa formal de nuestra justificación es la justicia de Cristo, pero en cuanto que es participada por el hombre: "La única causa formal es la justicia de Dios, no aquella por la cual él es justo, sino aquella con la cual nos hace justos a nosotros. Es decir, aquella por la que, enriquecidos dadivosamente por él, somos renovados en lo más íntimo del alma, y no sólo se nos considera justos, sino que en realidad de verdad nos hallamos y somos justos al recibir en nosotros la justicia en la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno"[64].

Nadie puede ser justo por sí mismo, sino cuando por los méritos de Cristo se infunde la caridad de Dios en los corazones de los que son justificados y "queda inherente en

[63] O. H. Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica* (Brescia 1988) 329-330.

[64] Ses.VI cap.7; D 1529.

ellos"[65]. Con el término de *inhaeret* el concilio quiere decir que la gracia es infundida realmente en el hombre por una auténtica participación. Es una forma de oponerse a la mera imputación externa o a la mera remisión de los pecados, como vemos en los cánones 10 y 11. En el canon 10 se especifica que somos justificados por la justicia de Cristo, pero es en cuanto participada como nos hace justos, en cuanto inherente en nosotros: "Si alguno dijere que los hombres son justificados, bien por la sola imputación de la gracia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, con exclusión de la gracia y de la caridad que se difunde en los corazones por el Espíritu Santo, y permanece inherente en ellos; o bien que la gracia por la que somos justificados consiste solamente en el favor de Dios, sea anatema"[66].

Todo conduce a la misma idea: justifica la justicia de Cristo, pero en cuanto es participada por el hombre. Es la idea que aparece en el canon 16: "Así, ni nuestra justicia personal se constituye como si fuera algo que procede de nosotros mismos ni se desconoce o se niega la justicia de Dios (cf. Rom 10,3). Esta justicia se dice nuestra, porque por su íntima unión a nosotros somos justificados; es también de Dios porque es Dios el que la infunde en nosotros por los merecimientos de Cristo"[67].

Es de notar también que, en el curso del debate conciliar, se pidió se distinguiera los actos de amor con los que uno se prepara a la justificación de la caridad infusa como hábito[68]. La propuesta no se aceptó[69]. El concilio habla de la caridad que se infunde con la gracia como virtud permanente (cap.7).

Se pidió también que a la frase "la caridad que se derrama en los corazones de aquellos que son justificados" (D 1530) se añadiese "ut habitus infusus"[70]; y se respondió que no era necesario, puesto que la palabra *inhaeret* se aplica a los hábitos, y todos conocen que la caridad de la que se habla ha sido infundida por el Espíritu Santo y no es obra del esfuerzo humano[71].

Cabe, pues, entender la infusión de la gracia como un hábito infuso. Esa era la mentalidad de Trento; pero el concilio no entra ya a especificar cuál sea el ser de dicho hábito,

[65] Cap.7; D 1530.
[66] Can.11; D 1561.
[67] Can.16; D 1547.
[68] CT 5,459.686.
[69] CT 5,520.
[70] CT 5,431.
[71] CT 5,521.

si una entidad accidental o no. Lo que el concilio quiso enseñar es que el hombre, por la infusión de la gracia y la caridad, está internamente renovado e internamente capacitado para obrar sobrenaturalmente.

A modo de síntesis, observemos que el concilio se opone a la Reforma en un punto fundamental: hay una real participación en la justicia de Cristo. La palabra clave, una vez más, es la de participación real. Si no se admite tal participación, o, lo que es lo mismo, si no se admite la gracia creada, la justicia de Cristo queda extrínseca al hombre y se pierde toda capacidad de vida sobrenatural y toda capacidad para el mérito. Con la participación en la justicia de Dios, el cristiano no sólo se llama hijo de Dios, sino que lo es en verdad. Si no existe tal participación, la justicia de Cristo queda externa, como hemos dicho, y sólo se aplicará por imputación a un hombre que sigue siendo pecador.

V. LA CUESTION DE BAYO

Bayo no se preocupó, en realidad, de la gracia santificante. Para él sólo cuenta la situación del hombre sometido al pecado, de la que tiene que salir por el influjo eficaz de la gracia. Por ello Bayo no habla de gracia creada. Sólo habla de un cambio del comportamiento moral. Por ello la Iglesia condenó esta proposición suya:

"La justicia con que se justifica el impío por la fe consiste formalmente en la obediencia a los mandamientos, que es la justicia de las obras, pero no en gracia (habitual) alguna, infundida en el alma, por la que el hombre es adoptado por hijo de Dios y se renueva según el hombre interior y se hace partícipe de la divina naturaleza, de suerte que, así renovado por el Espíritu Santo, pueda en adelante vivir y obedecer a los mandamientos de Dios"[72].

VI. REFLEXION TEOLOGICA

En el catecismo de Astete se preguntaba: "¿Qué cosa es la gracia?" Y se respondía: "Es un ser divino que hace al hombre hijo de Dios y heredero del cielo"[73].

[72] D 1942.

[73] L. RESINES, *Catecismos de Astete y Ripalda* (BAC, Madrid 1987) 157.

Esta definición, que da la prioridad a la gracia creada sobre la increada, concibe la gracia como "un ser", "aliquid" en la línea de la escolástica. Este ser en la escolástica era entendido como causado por la causalidad eficiente, como efecto común a las tres divinas personas, y que por ello mismo no procuraba relaciones personales y diferenciadas con ellas.

Pero la gracia no es algo que Dios nos da, es Dios que se da a sí mismo en su dimensión intratrinitaria, de modo que el Padre nos hace hijos en Cristo por obra del Espíritu. Así la gracia increada tiene, como ya hemos dicho, la prioridad absoluta sobre la creada. La gracia creada no es un ser diferente de Dios y creado por causalidad eficiente, sino la transformación divinizante que el hombre experimenta por la inhabitación divina.

Tuvimos ocasión de ver anteriormente, a propósito de la gracia increada, que es la donación de Dios trino al hombre de forma directa e inmediata la que hace que éste quede divinizado en cuanto que, por la donación directa de Dios, supera la ley del conocimiento analógico, que es mediato e indirecto, en una comunicación directa e inmediata al hombre. Este queda divinizado en cuanto que de esa forma su capacidad cognoscitiva y volitiva queda superada con un nuevo objeto formal: el hombre conoce a Dios directamente y le ama también directamente en sí mismo, aunque de una forma aún oscura y velada mientras no llegue a la visión. El hombre conoce y ama a Dios tal como Dios se conoce y ama a sí mismo. El hombre participa así de la vida íntima de Dios, llega así a superar la ley creatural del conocimiento analógico, entrando en la intimidad divina. La gracia creada no es, pues, algo, un ente distinto de Dios y creado por causalidad eficiente, sino que es la transformación que el hombre experimenta por la autodonación directa e inmediata que le hace el Dios trino y que eleva su *capacidad* cognoscitiva y volitiva.

Por ello hay que dejar de hablar de la gracia creada como un ente, para hablar de ella como la transformación divinizante que el hombre experimenta por la inhabitación de Dios en él. Cuando el hombre acepta de forma coherente la autodonación de Dios trino, queda automáticamente transformado en su ser, pues comienza a participar del conocimiento y del amor que Dios tiene de sí mismo y al que no podía tener acceso por sus fuerzas naturales.

No podemos hablar de la gracia creada como un ente, como un accidente. Eso es empobrecer totalmente el don de Dios en sí mismo, es cosificar la autodonación de Dios,

transformadora del hombre. Al definir la gracia, hay que comenzar siempre por su dimensión increada, presentando la creada como consecuencia de la misma: es la inhabitación de Dios, que tiene, indudablemente, un efecto transformador para el hombre en cuanto lo diviniza y lo libera del pecado.

Es la presencia de Dios trino la que cambia al hombre sin intermediario alguno. Como dice G. Philips, "bajo la influencia de la presencia activa de las personas divinas junto a nosotros y dentro de nosotros, se produce en nuestro ser una transformación real, una unión personal con las tres personas mediante un don de conocimiento y amor que nos asimila a ellas sin intermediario alguno"[74]. Es preciso dejar todo dualismo, "sin la menor vacilación hay que dejar todo dualismo que adiciona el *habitus* de la gracia a nuestras relaciones de unión con Dios"[75]. Gracia increada y gracia creada no son dos gracias; sólo hay una gracia: Dios, que se da a sí mismo directa y personalmente, y esto es lo que transforma al hombre. Más que hablar de gracia como un algo por lo que poseemos a Dios, hay que decir que la gracia no es otra cosa que el hecho de que Dios nos posee. Lo que hay que hacer, pues, es no reducir la presencia de Dios en nosotros por la gracia a la causalidad eficiente y, como aconseja Philips[76], usar el concepto de participación: por la gracia participamos en la vida intratrinitaria, en las relaciones personales de Dios trino.

Es más, si la gracia es una participación en la vida divina, que es vida de conocimiento y de amor, no se puede distinguir realmente del amor y de la caridad infusos. No tiene que ser diferente al amor con el que Dios nos ama. Es la misma vida divina, de conocimiento y de amor, que el hombre hace suya. Y en este sentido tampoco se diferencia realmente de la caridad con la que el cristiano ama al prójimo, pues esta caridad es la extensión al prójimo de la caridad con la que Dios nos ama. La entidad de la gracia no hay que verla entonces diferenciada del amor con el que Dios nos ama, sino que es ese mismo amor de Dios cuando nos dejamos transformar en él y por el que amamos a los demás. Es un amor que transforma, que cambia al hombre, y en cuanto que es fuente de actos continuos, no hay inconveniente en llamarla hábito. Es indudable que el hombre tiene por la gracia una capacidad nueva, y en este sentido no hay inconveniente en

[74] G. PHILIPS, o.c., 22.
[75] Ibid., 341.
[76] Ibid., 360.

hablar de hábito; pero no entendemos esto como una forma accidental creada por Dios en virtud de la causalidad eficiente. Entendámoslo como la transformación que experimenta el hombre en virtud de la presencia formal y directa de Dios trino en él.

Es, pues, una transformación del hombre, y en este sentido hablamos de gracia creada. Cuando el hombre acepta la caridad con la que Dios le ama, se justifica y se hace capaz de amar al prójimo con un amor sobrenatural y divino. Es una misma realidad en diferentes aspectos.

APÉNDICE I

VIRTUDES TEOLOGALES Y DONES

Ya hemos visto que la gracia no es un ser distinto de la autodonación de Dios al hombre, distinto del amor con el que se nos da. Propiamente, la gracia creada no es sino ese mismo amor divino en cuanto transformador del hombre, por lo que tiene de inhabitación de Dios trino en él y liberación de nuestro pecado.

Ahora bien, este amor de Dios transformante tiene una repercusión directa en el hombre en cuanto que le capacita para obrar al modo divino. Esta nueva capacidad de obrar a lo divino es lo que llamamos las virtudes teologales. En la escolástica se las describe con el concepto de *habitus,* pero en realidad son, como dicen Flick-Alszeghy, "la misma sustancia del alma, perfeccionada por la acción divina en orden a los actos sobrenaturales" [1]. Las virtudes teologales son así el dinamismo operativo de la gracia y constituyen por ello las actitudes fundamentales del hombre en la nueva vida que se le ha otorgado en Cristo. Si el hombre ha cambiado en su ser, cambia lógicamente en su obrar. Esta nueva capacidad de obrar a lo divino que le ha sido otorgada es lo que constituye la urdimbre de las virtudes teologales.

La fe es la nueva actitud fundamental por la cual el hombre confiesa a Cristo como único Señor y salvador. Es el reconocimiento de que sólo en él podemos ser justificados, y por ello es la renuncia al intento de salvarnos por nosotros mismos. Como dice Ladaria, "significa también aceptar la existencia y la salvación como un don, y por eso apoyarse y confiar totalmente en Dios como aquel que nos ama y nos salva..." [2]. Es la virtud fundamental, inicio de la justificación, dado que la fe no es sólo la aceptación de un mensaje, sino el inicio de la amistad gratuita que Dios nos da. Por ella el hombre confía en Dios mismo, que anteriormente atrae al hombre para que se apoye en él como garantía y desde él

[1] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 606.
[2] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* 412.

acepte el mensaje de salvación. La fe es al mismo tiempo confesión y confianza, inicio del amor y de la amistad divina.

Antes de la justificación, el hombre es movido por actos de fe que son como gracias actuales que preparan el encuentro definitivo con Dios. Virtud infusa, la fe se da junto con la esperanza y la caridad en el momento de la justificación, como dice Trento; pero puede bien ocurrir que se den la fe y la esperanza como virtudes infusas sin que se haya llegado a la caridad o porque se haya perdido ésta.

La fe, en cuanto orientada a las promesas de salvación, se convierte en esperanza. No se puede separar fácilmente la fe de la esperanza. La fe implica un apoyarse en Dios superando la propia autosuficiencia y esto no se puede lograr sin la confianza en que el Señor cumplirá sus promesas[3]. La carta a los Hebreos nos permite ver la íntima unión de la fe y la esperanza cuando define la fe como la garantía de lo que esperamos, la seguridad de lo que no se ve (Heb 11,6.39). Por la esperanza el justo tiende a Dios, confiando poder llegar hasta él con su ayuda.

Pero la fe-esperanza, que suponen ya una entrega inicial a Dios, se han de hacer coherentes por el amor total a él. El amor es la respuesta decisiva al amor divino que se nos revela en Cristo. Cuando la fe, que es inicio de la entrega a Dios, llega a su madurez, tenemos la caridad. La caridad es la fe madura y coherente que ha permitido entrar a Dios en el alma en forma total y absoluta. La fe es el fundamento de nuestra actitud receptiva frente al amor de Dios, pero el amor es el culmen al que tiende esa fe. La caridad es la respuesta al amor de Dios, que nos ama primero (1 Jn 4,10-19). Por la fe sabemos que Dios nos ama y nos ponemos en actitud receptiva ante él; pero sólo por el amor llega la fe a ser verdadera y plenamente receptiva. Es entonces cuando el hombre se deja amar por Dios, levantando los afectos desordenados que le tenían atado al pecado. Es el momento de la justificación y de la inhabitación de Dios trino en el hombre.

Este amor sobrenatural es uno, es el amor que el hombre recibe de Dios, pero que el hombre debe dirigir por su parte tanto a Dios como al prójimo. El amor a Dios y al prójimo van indisolublemente unidos porque se trata de un mismo amor infuso y sobrenatural, pero con dos términos diferentes: Dios y el prójimo. Dios, que pide también ser amado y correspondido en su amor y a quien ofende personalmente el pecado o falta de correspondencia; y el prójimo, a quien debe-

[3] Ibid.

mos amar con el amor con el que Dios nos ama. De estos dos, el amor a Dios es el fundamento del amor al prójimo, porque de Dios recibimos el amor con el que tenemos que amar al prójimo.

El amor sobrenatural al prójimo no significa sólo amarle dándole lo que le corresponde en derecho (esto sólo es justicia), sino amarle con el amor que no se merece, y esto sólo es posible si previamente sabemos y gozamos de que Dios nos ha amado a nosotros con un amor que no nos merecemos. Es, pues, un amor que se nutre de la fe. Por tanto, cuando amamos al prójimo con el amor con el que Dios nos ama y le amamos a él, estamos amando a Dios en el mismo prójimo, de modo que, aun cuando éste no nos correspondiera, tendríamos a Dios como última recompensa. Nunca es inútil el amor de caridad, porque siempre tiene a Dios como fin último y como recompensa suprema. El amor sobrenatural al prójimo no es otra cosa que hacerle partícipe del amor con el que somos amados y amamos a Dios.

Ahora bien, San Juan es claro cuando afirma que no podemos presumir de amar a Dios, a quien no vemos, si no amamos al prójimo, al que vemos (1 Jn 4,20). El amor viene de él, él ha amado primero (1 Jn 4,10-19); pero ese amor tiene que encarnarse en el amor al prójimo.

Este es, pues, el nuevo dinamismo, la nueva vida del que vive en gracia, la vida de fe, esperanza y caridad. Este tema no lo desarrollamos aquí porque pertenece al tratado de "Virtudes".

Los dones del Espíritu Santo son también, como las virtudes, hábitos sobrenaturales infundidos por Dios en las potencias del alma para que la persona pueda recibir con prontitud y facilidad las iluminaciones y mociones del Espíritu Santo, dice Santo Tomás[4]. No son gracias transitorias, como las gracias actuales; son conformación del alma, pero no disponen tanto para obrar, como las virtudes, cuanto para obedecer connaturalmente a las mociones espirituales con las que el Espíritu Santo mueve al alma. Los dones se ejercitan bajo la acción inmediata del Espíritu y le dan al hombre, como dice Santo Tomás, facilidad y prontitud para obrar "por inspiración divina"[5]. Los dones son importantes, porque para alcanzar la salvación no basta la razón, ni siquiera iluminada por la fe, sino que se requiere el instinto del Espíritu Santo, sobre todo en las cosas que presentan especiales dificultades[6].

[4] I-II q.68 a.4.
[5] I-II q.68 a.1.
[6] I-II q.68 a.2.

Santo Tomás señala siete dones del Espíritu partiendo de la enumeración de Is 11,2-3. Por las virtudes, el hombre, partícipe de la vida sobrenatural en Cristo, obra "al modo humano", es decir, obra con un principio sobrenatural, desde luego, pero su actividad no logra aún el perfecto ejercicio de la vida sobrenatural al ser infundidas en la estructura psicológica natural y estar condicionadas aún por ésta. Los dones del Espíritu Santo connaturalizan de tal modo con la vida del Espíritu, que hacen obrar por inspiración divina bajo la acción inmediata del Espíritu. Decía así León XIII:

"El justo, que vive de la vida de la gracia y que obra mediante las virtudes como otras tantas facultades, tiene absoluta necesidad de los siete dones, que más comúnmente son llamados dones del Espíritu Santo. Mediante estos dones el espíritu del hombre queda elevado y apto para obedecer con más facilidad y presteza a las inspiraciones e impulsos del Espíritu Santo. Igualmente estos dones son de tal eficacia, que conducen al hombre al más alto grado de santidad; son tan excelentes, que permanecerán íntegramente en el cielo, aunque en grado más perfecto. Gracias a ellos es movida el alma y conducida a la consecución de las bienaventuranzas evangélicas" (*Divinum illud,* 9-5-1897).

APÉNDICE II

LA DOCTRINA DE G. PALAMAS

Hemos visto y analizado ya el problema de la inhabitación de Dios en el justo, tanto por lo que se refiere a la dimensión de la gracia increada cuanto por lo que respecta a la creada. Hemos comprobado cómo la escolástica entendió la gracia creada como "un ente" diferente de Dios y debido a la causalidad eficiente, lo cual, a nuestro juicio, distorsiona la verdadera comprensión de la gracia, que fundamentalmente es la inhabitación de Dios en el justo (gracia increada), que tiene un efecto transformador y elevador de la criatura (gracia creada).

Pues bien, en la tradición oriental, particularmente en la teología de G. Palamas[1], el centro se ha puesto en la gracia increada. Para la teología oriental, dice Lossky[2], no existe sobrenatural creado. Como recuerda G. Philips, la teología oriental rechaza, si no la realidad, sí la expresión "gracia creada"[3].

En este punto se observa una de las diferencias que se dan entre la teología oriental y la occidental. La teología oriental es fundamentalmente teocéntrica. Cultiva la presencia real y divinizante de Cristo, comenta Philips[4], en su Iglesia y en el mundo y presta más atención al Espíritu Santo. La deificación es uno de sus temas favoritos. Es una teología eminentemente sensible a la trascendencia divina y frecuentemente se declara apofática. No le van las distinciones claras que puedan diluir el misterio. Presta poca atención a las

[1] G. PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia* (Gembloux 1974) 321-338; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 611-616; M. JUGIE, *Palamas:* DTC 11,1735-1776; V. LOSSKY, *La teologia mistica della chiesa d'Oriente* (Bologna 1985); J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959); P. MIGUEL, *Grégoire Palamas, docteur de l'expérience:* Irénikon 37 (1966) 227-237; M. CANDAL, *Innovaciones palamíticas en la doctrina de la gracia:* Misc.G.Mercati 3 (Vaticano 1946) 65-103; C. KERN, *Les éléments de la théologie de G. Palamas:* Irénikon 20 (1947) 6-33; 164-193.

[2] V. LOSSKY, o.c., 81.

[3] G. PHILIPS, o.c., 321.

[4] Ibid., 325.

realidades terrestres y su teología se siente animada por un espíritu místico. En todo caso, la teología oriental se encuentra más cerca de Platón que de Aristóteles.

Pero volvamos de nuevo a Palamas (1296-1359). Palamas fue un monje de Athos que practicó la espiritualidad en lo "silencioso" o contemplativo. Fue obispo de Tesalónica, y su doctrina sobre la gracia, mediante el sínodo de Blaquernes (1351), fue solemnemente aceptada. La doctrina palamista, recuerda Philips[5], sobre la gracia es todavía hoy la doctrina oficial de la Iglesia griega.

Como decíamos, lo que la teología occidental indica con el nombre de "sobrenatural" significa para el Oriente el increado, las energías divinas inefablemente distintas de la esencia de Dios[6]. La gran diferencia, dice Lossky, es que en Occidente se ha estudiado la gracia desde la categoría de causalidad, y así se presenta la gracia como un efecto de la causa divina, como ocurre en el acto de la creación. La teología oriental no entenderá así la gracia. He aquí el concepto de "energías", que es tan usual en la teología oriental y que desarrolló sobre todo G. Palamas.

¿Qué son las energías divinas, en cuya participación consiste la divinización del hombre?

En la tradición, recuerda Lossky, se ha señalado siempre una antinomia en Dios: por un lado su esencia es inaccesible, por otro se comunica a los hombres; por un lado es imparticipable y por otro es participable. Llegamos a la participación de la naturaleza divina y, sin embargo, ella permanece para nosotros totalmente inaccesible. ¿Bajo qué aspecto entramos, pues, en comunión con la esencia divina? Mediante la comunicación de las energías y operaciones divinas: "Hay que confesar otra distinción inefable en Dios diferente de la de esencia y personas, una distinción según la cual sería totalmente inaccesible y accesible al mismo tiempo bajo aspectos diferentes. Es la distinción entre la esencia de Dios o su naturaleza propiamente dicha, inaccesible, incognoscible, incomunicable, y las energías u operaciones divinas, fuerzas naturales e inseparables de la esencia, en las cuales Dios procede al exterior, se comunica, se manifiesta, se da"[7]. Como dice Palamas, "la iluminación y la gracia divina y deificante no es la esencia, sino la energía de Dios"[8].

[5] Ibid., 323.

[6] V. LOSSKY, o.c., 81.

[7] Ibid., 64.

[8] S. GREGORIO PALAMAS, *Capita physica, theologica, moralia et practica* (68 y 69): PG 150,1169.

Las energías son una fuerza u operación común a toda la Trinidad. Son increadas, sin ser idénticas a la *ousía*. Las energías son comunicables, cognoscibles, diversas y múltiples. Las energías no pueden ser criaturas. ¿Cómo, en efecto, podría ser criatura la fuente de nuestra divinización? Son efluvios de Dios[9].

Nosotros no participamos propiamente en la esencia divina sino en esa especie de irradiación exterior que se compara frecuentemente a los rayos respecto del sol. Es el movimiento, el impulso de Dios mismo hacia fuera. Dios está presente en esta irradiación como un fluir eterno de su esencia. Dice así Lossky: "La presencia de Dios en sus energías hay que entenderla en su significado realista. No se trata de una presencia operativa de la causa en sus efectos: las energías no son los efectos de la causa divina como son las criaturas; no son criaturas, producidas de la nada, sino que fluyen eternamente de la esencia una de la Trinidad"[10]. Dios está presente en las energías como el sol en los rayos. Dios se manifiesta y se da por ellas.

Naturalmente hay una distinción real entre la esencia divina y sus energías, pero ello no lesiona en nada la simplicidad divina, dice Lossky. No son ni Dios ni su esencia, pero, siendo inseparables de ella, son un signo de la unidad del ser simple de Dios. Philips preferiría hablar, más que de distinción real, de distinción de razón con fundamento en la realidad[11]. Sea como fuere, se trata de algo que por un lado coincide con la esencia divina y, por otro, se distingue de ella. Se trata de una distinción que no admite composición en Dios.

Algunos enemigos de G. Palamas, teólogos orientales que sufrieron una influencia grande del tomismo, como Barlaam y Akyndine (traductor griego de la *Suma Teológica*), llegaron a la conclusión de que ese intermediario entre Dios y las criaturas era imposible: veían en la distinción real entre Dios y las energías un atentado a la simplicidad de Dios y acusaban a Palamas de politeísmo. Se les hacía extraño el sentido apofático y antinómico de la teología oriental, y por ello establecían el siguiente dilema: o bien las energías coinciden con la esencia divina o bien son criaturas. No hay término medio.

Palamas contestaba con este otro dilema: o bien admitían

[9] G. PHILIPS, o.c., 327.
[10] V. LOSSKY, o.c., 67.
[11] G. PHILIPS, o.c., 334.

la distinción entre la esencia y las energías, pero en ese caso debían relegar entre las criaturas a la gloria y la gracia divina; o bien negaban la distinción, y en tal caso tenían que identificar lo incognoscible y lo cognoscible, lo incomunicable y lo comunicable, la esencia y la gracia[12]. En ambos casos la deificación real se hace imposible.

Parece, pues, que la distinción entre la esencia y las energías se ha hecho por la necesidad de explicar la comunicación de un Dios que en sí mismo es incomunicable. Dice así Lossky: "Igualmente, la distinción entre esencia y energías se hace necesaria por la antinomia del incognoscible y el cognoscible, del incomunicable y el comunicable, contra la cual viene a chocar el pensamiento religioso y la experiencia de las cosas divinas. Estas distinciones reales no introducen una composición en el ser divino, sino que señalan el misterio de Dios, absolutamente uno en cuanto a la naturaleza, absolutamente trino en cuanto a las personas..."[13]. En la Trinidad, de hecho tenemos una simplicidad de Dios que no obstaculiza la trinidad de personas. Se trata de una simplicidad antinómica, como todo enunciado sobre el misterio de Dios. Simplicidad no significa uniformidad o indistinción; pues de otra forma el cristianismo no sería la religión de la Santa Trinidad.

Esta doctrina, en una palabra, quiere hacer comprender cómo puede existir la Trinidad en su esencia incomunicable y, al mismo tiempo, habitar en nosotros según la presencia de Cristo (Jn 14,23). "No es una presencia causal, dice Lossky, como la omnipresencia divina en la creación; no es siquiera la presencia según la misma esencia, incomunicable por definición; es un modo según el cual la Trinidad habita en nosotros realmente en lo que tiene de comunicable, mediante las energías comunes a las tres hipóstasis, es decir, mediante la gracia, porque así se llaman las energías deificantes que el Espíritu Santo nos comunica"[14].

Como dice Philips[15], Palamas no niega la gracia creada en cuanto que admite un efecto deificante de la gracia en nosotros. Pensamos nosotros que lo que Palamas no podría entender nunca es que se diera prioridad a la gracia creada, y menos que ésta fuese entendida como un ente efectuado por la causalidad eficiente.

[12] *Theophanes*: PG 150,929.
[13] V. Lossky, o.c., 80.
[14] Ibid., 79.
[15] G. Philips, o.c., 332.

Valoración crítica

En la intención del pensamiento de Palamas y en la tradición oriental sobre la gracia se da una oposición clara a la perspectiva escolástica de entender la gracia como un efecto de la causalidad eficiente, haciendo de ella un ente creado que tiene la prioridad sobre la gracia increada. Esta crítica es acertada. La gracia hay que verla primordialmente desde la perspectiva increada. Pero resulta que para ellos Dios en sí mismo es incomunicable; de ahí que tienen que pensar en un intermediario (energías) que es algo increado, pero que se distingue realmente de la esencia divina, con el consiguiente peligro de establecer una distinción en Dios (aunque siempre lo rechacen) y de hacer de la gracia una comunión que en el fondo no es una unión con Dios en sí mismo.

La distinción entre Dios incomunicable y Dios comunicable nos parece superflua, ya que en la gracia se comunica Dios *en sí mismo*. Eso es la gracia: la autodonación directa e inmediata de Dios al hombre. No hay que buscar ni intermediarios creados (perspectiva escolástica) ni intermediarios increados (perspectiva oriental): Dios se da en sí mismo. Y será preciso, partiendo de ahí, ver en la autodonación de Dios directa e inmediata la superación de la creaturalidad del hombre, en cuanto que dicha autodonación eleva la capacidad natural del conocimiento y del amor humanos, presentándoles como objeto formal algo que no les corresponde como criaturas: Dios en sí mismo. Si en la visión beatífica hay un encuentro directo con Dios, con la esencia divina, esa comunicación con la esencia divina tiene ya lugar aquí en la tierra por la gracia, aunque de una forma oscura. Esto es lo que eleva radicalmente al hombre, pues el objeto formal de la inteligencia y la voluntad humanas es todo lo que existe en cuanto que existe y es bueno, pero no es Dios en sí mismo disfrutado en una relación de inmediatez.

Podríamos decir con Flick-Alszeghy[16] que la perspectiva oriental se aparta del aparato conceptual aristotélico para ir al platónico, y así va de la noción de la causalidad a la noción de la emanación; pero ni Aristóteles ni Platón nos pueden ayudar aquí gran cosa. No nos sirve el concepto de causalidad eficiente que coloca en el hombre un ser creado que impide la inmediatez de Dios, ni nos sirve una emanación que tampoco nos permite la unión íntima con la esencia divina. Dicen Flick-Alszeghy: "Si se admite que las energías divinas

[16] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* 612.

se distinguen realmente de la esencia, no sólo se contradice el dogma de la simplicidad divina, sino que se niega también el de la presencia sustancial de la Trinidad en el alma del justo" [17]. La teoría ortodoxa puede venir bien, por tanto, para hacer superar la cosificación de la escolástica, "pero no evita el peligro de aproximarse al emanacionismo" [18].

[17] Ibid., 615.
[18] Ibid.

PARTE CUARTA

DESARROLLO DE LA VIDA DE GRACIA

La justificación por la que el hombre pecador se hace amigo de Dios y alcanza la inhabitación divina que le transforma interiormente, divinizándolo, es un acontecimiento que, como vimos, tiene su fase de preparación. Normalmente es algo que no ocurre de un modo repentino y brusco, sino mediante un proceso de transformación interna que va creciendo. En el momento de la justificación, el hombre llega a amar a Dios sobre todas las cosas, estando por ello dispuesto a guardar sus mandamientos. No se justifica si no está dispuesto desde el amor a guardar la ley; de modo que esta conversión y santificación viene a ser una dimensión interior de la misma justificación.

Pero, una vez lograda, la justificación es una vida en Cristo que tiende por su propia dinámica al crecimiento y a la plenitud por medio de obras que vayan manifestando y enriqueciendo el amor a Dios. Por otro lado, si la justificación es algo absolutamente gratuito en el sentido de que el hombre no podía merecerla en las obras de preparación, ocurre que el hombre justificado, que obra en adelante según la ley de Dios y crece en gracia ante él, merece la vida eterna. Y entramos así en el problema del mérito de la vida de gracia, que no deja de ser un tema crucial en el ámbito de la relación entre el protestantismo y el catolicismo. Pero el hombre viador puede también caer, rompiendo la relación de vida que tiene con Dios. Es de toda esta problemática subsiguiente a la vida de la gracia de la que vamos a hablar a continuación.

CAPÍTULO XI

VALOR Y NECESIDAD DE LAS BUENAS OBRAS

Entramos ya a hablar del tema del valor y la necesidad de las buenas obras, que ha sido una clave en la concepción de la gracia entre católicos y protestantes, aunque nos interesa también por sí mismo, en cuanto dinámica de la misma vida de la gracia[1]. Pero entremos en el debate histórico, con el fin de que, de este modo, podamos alcanzar mejor el *status quaestionis*.

I. LA REFORMA PROTESTANTE

El mundo protestante, partiendo de la corrupción total del hombre por el pecado original, así como de la libertad humana, no podía en principio aceptar el valor salvífico de las buenas obras. Unido con ello va también el principio de que

[1] J. ALFARO, *Cristología y antropología* (Madrid 1973); P. FRANSEN, *Pour une psychologie de la grâce:* Lumen Vitae 12 (1957) 209-240; J. OMAN, *Grace and Personality* (Cambridge 1917); K. RAHNER, *La gracia como libertad* (Barcelona 1972); H. D. LEWIS, *Our Experience of God* (London 1959); M. E. BOISMARD, *La loi et l'esprit:* Lum.Vie 21 (1955) 65-82; F. BOURASSA, *La liberté sous la loi:* Scien.Eccl. 5 (1953) 143-152; S. LYONNET, *Libertad y ley nueva* (Salamanca ²1967); J. LECUYER, *Pentecôte et loi nouvelle:* La vie spirituelle 88 (1953) 471-491; P. BLÄSER, *Das Gesetz bei Paulus* (Münster 1941); A. VALSECCHI, *Gesù Cristo, nostra legge:* Scuol.Cat. 88 (1960) 81-110; 161-190; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1982); O. RABUT, *L'expérience mystique fondamentale* (Tournai 1969); A. BRUNNER, *Gnade als Freiheit und Liebe:* Geist und Leben 24 (1951) 429-439; O. H. PESCH, *Liberi per grazia* (Brescia 1988); C. H. DODD, *El evangelio y la ley de Cristo* (San Sebastián 1967); E. HAMEL, *Loi naturelle et loi du Christ:* Scien.Eccl. 10 (1958) 49-76; W. JOEST, *Gesetz und Freiheit* (Göttingen ²1956); O. SEMMELROTH, *Dios y el hombre al encuentro* (Madrid 1959); A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta* I (Roma 1979); PH. DELHAYE, *Le droit naturel:* L'ami du clergé 69 (1959) 617-625; 681-685; R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo Testamento* (Madrid 1965); G. SÖHNGEN, *Gesetz und Evangelium* (München 1957); S. SPICQ, *Vie morale et Trinité sainte selon S. Paul* (Paris 1957).

el hombre no puede presentar mérito alguno delante de Dios, pues ello contradiría a la fe de que solamente Dios, en su soberanía absoluta, procura la salvación. De este modo, el tema de la sola fe sin obras está cargado de resonancias polémicas, hasta el punto de que se hace necesario delimitar y precisar adecuadamente la posición de los protestantes en este campo con el fin de no calificarles sin más de antinomistas.

En efecto, la teología protestante ha distinguido tres usos de la ley: el teológico, el político y el didáctico.

El *usus theologicus,* o también llamado *elenchticus,* consiste en que, a través de sus exigencias, la ley convence al hombre de su pecado y de la incapacidad de salir de él. Esta es precisamente la pedagogía de la ley (por eso se llama también uso pedagógico de la ley): el hombre pecador, puesto delante de la ley de Dios, falla inevitablemente, de modo que el hombre se hace así consciente de su debilidad y se abre a la gracia de Dios. La ley de este modo viene a ser una acusación personal al hombre en el sentido de que le recuerda constantemente que debe cumplir la ley, pero que no puede. Esta impotencia radical es la causa de que el hombre pecador acuda a Cristo refugiándose en él, de modo que por la fe en su persona no se le impute el pecado. La ley viene a ser así un trampolín para saltar a Cristo.

Otro es el uso llamado *político* o *civil* de la ley. El hombre en este mundo es siempre un hombre pecador; pero ocurre que tiene que vivir en sociedad, y en este sentido la ley proclama el orden exterior y jurídico que se ha de guardar. Dios mismo provee a través del poder civil un ordenamiento que preserva al hombre de la autodestrucción, asegurándole así su misma subsistencia cívica.

El tercer uso de la ley es el *parenético,* por el cual la ley marca al justo el modo concreto de vivir rectamente. Este uso, como veremos, ha sido polémico en el protestantismo, pues en la medida que la ley muestre para el hombre un papel parenético como guía hacia el bien, cae prácticamente el principio de "sólo Dios", dando así entrada a la iniciativa del hombre[2]. De hecho, en este punto la posición de Melanchton se distanció de la puramente antinomista que presentaba Juan Agrícola. Incluso Lutero reaccionó contra él. En efecto, si la ley no tiene otro fin que el ser ocasión negativa para el salto a Cristo, pero no posee función alguna didáctica, entonces la anarquía se hacía inevitable. Ya hemos hablado

[2] A. GÜNTHÖR, o.c., 223ss.

anteriormente de la posición de Lutero en este punto a propósito de la justificación. Lo que Lutero quería rechazar no eran las buenas obras, sino la presentabilidad de las mismas ante Dios, es decir, su valor salvífico. Las obras nada pueden en orden a la eficacia salvífica.

Juan Agrícola pretendía ser consecuente con el principio de "sólo el evangelio", de modo que quería suprimir toda función de la ley. Como hemos dicho, Lutero tuvo que enfrentarse con él defendiendo el uso parenético de la misma[3].

Pero fue sobre todo en la *Formula concordia* donde el influjo de Melanchton en contra de los antinomistas se dejó notar más fuertemente. Las buenas obras surgen de la fe como frutos: "Las buenas obras siguen, ciertamente y sin duda alguna, a la verdadera fe (si es una fe no muerta, sino viva) como frutos del buen árbol"[4]. Ahora bien, esas buenas obras no tienen nada que ver con la justificación ni con la vida eterna: "Creemos también, enseñamos y confesamos que las buenas obras hay que excluirlas totalmente no sólo cuando se trata de la justificación de la fe, sino también cuando se disputa de nuestra salvación eterna"[5].

Estas buenas obras han de hacerse, dice la *Formula concordiae,* no por coacción, sino espontáneamente: "Sin embargo, cuando se habla de necesidad y de necesario, tratándose de los renacidos no hay que entender una coacción, sino sólo aquella debida obediencia que los verdaderamente creyentes, en cuanto han renacido, no realizan por coacción o por imposición de la ley, sino libre y espontáneamente"[6]. Y se admite claramente el uso *parenético* de la ley: "Creemos, enseñamos y confesamos que la ley es propiamente una doctrina divinamente revelada, que enseña qué es lo que es justo y grato a Dios, y también nos manifiesta qué es pecado y contrario a la divina voluntad"[7].

Así pues, la postura protestante no es de un antinomismo radical, como podría parecer a primera vista. Admiten la ley y las buenas obras, aunque no les conceden un valor salvífico. Han de venir como fruto ulterior de la fe, pero en realidad lo único que salva es la fe. Con todo, como observa Rivière[8],

[3] Weimar 39/1,334-584; 50,468-477.

[4] *Form. concordiae* 4, en *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Göttingen [2]1952) 787.

[5] Ibid.

[6] Ibid., 788.

[7] Ibid., 790.

[8] J. Rivière, *Mérite:* DTC 10,723.

Melanchton, que pide y exige la existencia de buenas obras, tiene pasajes en los que parece distanciarse algo del luteranismo primitivo al conceder a las obras del cristiano un cierto valor ante Dios.

No podemos olvidar que en el protestantismo no coinciden justificación y santificación: la justificación se realiza por la fe, sin que quepa hablar de la santificación como una implicación necesaria de la justificación, sino como consecuencia, como fruto espontáneo de la misma. El proceso histórico de Lutero no carece de importancia para comprender su pensamiento: Lutero quería tener la conciencia tranquila, y eso sólo lo podía conseguir con la fe fiducial en Dios, sin que se le exigiesen las obras como condición y dejándolas como consecuencia ulterior. Las obras tienen que venir, pero no admitiría que se las admitiese como implicación necesaria de la justificación. Por ello, si se las admite en este último sentido, estamos ya lejos de los principios luteranos.

II. LA RESPUESTA DE TRENTO

La respuesta de Trento en este punto fue dirigida más al principio antropológico de base del luteranismo que a los diversos matices y diferenciaciones del uso de la ley que presentaban los reformadores. El principio que tiene presente el concilio es el principio según el cual la salvación viene de la fe, de modo que la ley y las obras son algo irrelevante para la salvación, por lo cual el hombre estaría exento de la práctica de los mandamientos. Dice así el capítulo 11:

"Pero nadie, por muy justificado que esté, puede considerarse librado de la guarda de los mandamientos (cf. can.20); nadie debe emplear aquella fórmula temeraria y anatematizada por los Santos Padres: que la observancia de los mandamientos de la ley de Dios es imposible para el justificado... Así pues, nadie puede pavonearse con la sola fe, pensando que con la sola fe ya ha sido hecho heredero y ha de conseguir la herencia" (D 1536 y 1538).

El concilio habla también en contra de la tesis reformadora según la cual el justo peca en toda obra que hace: "Se echa de ver, pues, que contradicen la doctrina ortodoxa de la religión aquellos que afirman que el justo peca en toda obra buena, al menos venialmente; o, más inadmisiblemente aún, que merece el castigo eterno" (cap.11; D 1539).

Y he aquí los cánones correspondientes:

Canon 19: "Si alguno dijere que nada está mandado en el evangelio además de la fe, que lo demás es indiferente: ni mandado ni prohibido, sino libre; o que los diez mandamientos nada tienen que ver con los cristianos, sea anatema" (D 1569).

Canon 20: "Si alguno dijere que el hombre justificado y todo lo perfecto que se quiera no está obligado a observar los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, sino únicamente a creer, como si el evangelio fuera simplemente una promesa absoluta de la vida eterna sin condición de observar los mandamientos, sea anatema" (D 1570).

Canon 21: "Si alguno dice que Jesucristo fue dado por Dios a los hombres como redentor en quien tienen que confiar y no también como legislador al que tienen que obedecer, sea anatema" (D 1571).

Sigue, por lo tanto, en el justo el deber de cumplir las buenas obras que manda la ley. Para el católico las buenas obras son una implicación necesaria de la justificación. El cristiano está obligado a observar los mandamientos de la ley de Dios si quiere la salvación. Es doctrina definida del concilio. Hay, por lo tanto, una diferencia clara con el mundo de la Reforma. La Reforma no aceptaba que el cumplimiento de los mandamientos fuera una exigencia intrínseca de la misma salvación. Fruto de la justificación, sí; condición de la misma, no.

III. LA DOCTRINA BIBLICA

Veamos ahora qué es lo que dice la Sagrada Escritura sobre el punto que estudiamos.

1) **Antiguo Testamento**

En el Antiguo Testamento aparece claramente la necesidad de cumplir los mandamientos si se quiere la salvación. Los capítulos 1-11 del Génesis ofrecen una representación en imágenes del régimen religioso en el que se hallaba el hombre hasta la llegada de la promesa de Abraham y la ley de Moisés. El hombre tiene siempre delante de sí un precepto práctico que expresa la voluntad de Dios (Gén 2,16s): en eso consiste la prueba del paraíso, de modo que la transgresión de ese mandamiento trae como consecuencia la muerte del hombre.

Pero Dios no deja al hombre sin ley. Existe una regla moral que Dios recuerda a Caín (Gén 4,7) y que viola la

generación del diluvio (Gén 6,5). Existen también preceptos religiosos dados a Noé con la alianza divina (Gén 9,3-6). Según sea el comportamiento del hombre ante la ley, es justo o perverso.

Pero la ley viene fundamentalmente dada por Moisés. Las prescripciones fundamentales del decálogo (Ex 20,2-7; Dt 5,6-21) presentan las exigencias básicas de la conciencia humana, que son explicitadas aún más por diversos códigos que regulan el funcionamiento de las distintas instituciones civiles. Hay también principios cultuales que regulan lo que debe ser el culto de Israel, con sus ritos y sus ministros.

En este sentido, en el Antiguo Testamento la vida del justo consiste en la observancia de la ley divina (Sal 119). Pero, sobre todo, la ley ha de practicarse porque es una exigencia de la alianza. Cuando Dios constituye la alianza, eligiendo a su pueblo, añade a esta elección promesas cuya realización dominará la historia y, a su vez, pone condiciones: Israel deberá oír su voz y escuchar sus mandatos; de lo contrario caerá sobre él la maldición (Ex 23,21).

Por ello, para el justo en el Antiguo Testamento el cumplimiento de la ley tiene sobre todo un carácter religioso: es ante todo obediencia al Dios de la alianza, de modo que el sentimiento de la elección es anterior al afán de cumplimiento. Los libros sapienciales reconocen a la observancia de la ley este sentido religioso.

Los profetas son los encargados de exhortar la observancia de la ley, aunque son conscientes de la dureza del corazón del hombre y de la necesidad de la renovación interior y de la realización de una nueva alianza con el fin de que ello se pueda cumplir: "Os daré un corazón nuevo, infundiré en vosotros un espíritu nuevo, quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos y practiquéis mis normas" (Ez 36,26-27).

2) Nuevo Testamento

La posición de Cristo ante la ley en los evangelios sinópticos no se puede resumir en dos palabras. No suprime la ley, al menos en los principios del decálogo; pero sí que hace una crítica del fariseísmo en cuanto que amplía la ley en su universalismo, la perfecciona en sus intenciones y exige que el hombre obre, como consecuencia de la filiación divina, con el espíritu de las bienaventuranzas.

En primer lugar, Jesús distingue entre la ley escrita de

Moisés y la tradición oral *(halakâ)* de los escribas[9], a la que llama "tradición de los hombres": "Dejando el precepto de Dios, os aferráis a la tradición de los hombres" (Mt 7,8). Esto lo dice Jesús a propósito de las innumerables prescripciones de pureza. Pero además Jesús observa que los fariseos interpretan mal el mandato de Moisés, privándolo de su propio sentido por medio de una casuística que les permite el propio beneficio: «¡Qué bien violáis el mandato de Dios para conservar vuestra tradición! Porque Moisés dijo: "Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre morirá". Pero vosotros decís: "Si uno dice a su padre o a su madre: declaro *corban* (es decir, ofrenda) todo aquello con lo que yo pudiera ayudarte", ya no le dejáis hacer nada por su padre o por su madre, anulando así la palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido; y hacéis muchas cosas semejantes a éstas» (Mt 7,9-12).

Otro tanto ocurre con las disposiciones en torno al descanso sabático (Mc 2,23-28 y par.)[10]. Jesús no sólo toleró que sus discípulos arrancaran espigas en sábado (Mc 2,23ss), sino que él mismo curó repetidas veces en sábado. Esta transgresión del sábado la justificó llegando a decir que Dios no hizo el sábado como un yugo para el hombre (Mc 2,27). Por ello dice Jeremias que la intención de Jesús estriba en mostrar que el rigorismo está en contra de la voluntad de Dios. La razón decisiva y terminante para que Jesús rechace la *halakâ* del sábado la tenemos en Mc 3,4 y paralelos: la tradición impide el cumplimiento del amor[11].

Hay, pues, una distinción entre la ley escrita de Moisés y la tradición oral de los escribas, así como una denuncia del intento de tergiversar el sentido de la ley escrita por medio de la casuística.

Pero la actitud de Jesús va todavía más allá, hasta el punto de suprimir la ley del repudio (Mt 19,1-9) dada por Moisés (Dt 24,1). Asimismo Jesús anula la ley de Moisés sobre la pureza (Lev 11; Dt 3,21) con esta expresión suya: "Nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda hacerle impuro, sino lo que sale del hombre, eso es lo que hace impuro al hombre" (Mt 7,15).

Pero Jesús mantiene claramente la exigencia del decálogo. En concreto, hablando con el joven rico (Mt 19,16ss) recuer-

[9] J. BLANK, *Jesús de Nazaret* (Madrid ²1982) 63; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca ²1974) 240-248.

[10] J. JEREMIAS, o.c., 244-248.

[11] Ibid., 245.

da Jesús la exigencia del decálogo para la salvación: "No matarás, no cometerás adulterio, no levantarás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre y amarás a tu prójimo como a ti mismo". El decálogo permanece como exigencia para la salvación. En la praxis de la Iglesia primitiva desaparecen las exigencias propias de la tradición oral de los escribas y aquellos preceptos propios del pueblo judío como tal.

Pero, más que la cuestión cuantitativa, lo que Jesús revoluciona es el enfoque cualitativo del cumplimiento de la ley. En sus múltiples disputas con los fariseos y escribas critica su legalismo formal, así como su teología del mérito. Hay por parte de Jesús un distanciamiento sistemático de la justicia de los fariseos. El legalismo formal queda en entredicho en parábolas como las del samaritano (Lc 10,29-36), en la cual los sacerdotes son tratados como personas que, por sus compromisos legales, son incapaces de practicar la misericordia, mientras que el samaritano, despreciable por su heterodoxia, es el que practica la misericordia.

Hay por parte de Jesús una radicalización de la ley en el sentido de que, sin eliminar la ley, al menos en sus principios fundamentales del decálogo, busca ante todo la sinceridad en el cumplimiento, y coloca en el amor más íntimo a Dios y al hombre el criterio último de comportamiento, de modo que cuando la ley sirva de pretexto para no amar a Dios como un niño o al prójimo como a sí mismo, el cumplimiento de la ley está fuera de lugar. Se puede cumplir la ley y no entregarse ni a Dios ni a los hombres. En este sentido hemos de comprender muchas de las palabras de Cristo: "Hasta ahora se os ha dicho..., pero yo os digo". No basta con no matar; se requiere también olvidar el rencor (Mt 5,21). No basta con no cometer adulterio; el que desea a una mujer en su corazón ya ha adulterado (Mt 5,27-28). No vale amar al prójimo y odiar al enemigo, sino que es preciso amar al enemigo y rezar por el que nos persigue (Mt 27,43-44).

No se elimina, pues, la ley: "No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento" (Mt 5,17); pero la ley es radicalizada en una actitud de sinceridad y en una exigencia de amor total a Dios y a los hombres.

No es, pues, que Jesús suprima la ley, sino que la amplía en su universalismo, la perfecciona en sus intenciones y, sobre todo, exige que el hombre obre como consecuencia de su filiación divina. El cristiano obra como hijo, obra a lo divino, según la santidad misma de Dios y el espíritu de las bienaventuranzas.

San Pablo

Al hablar de la justificación por la fe en San Pablo, recordábamos cómo el Apóstol seguía manteniendo la ley en su exigencia como guía de conducta, hasta el punto de exigir su cumplimiento como condición para la salvación. La tesis de Pablo es que la ley marca el camino a seguir, pero no da la fuerza para seguirla. Ahora tenemos el principio que hace posible el cumplimiento de la ley: Cristo, su gracia. Y es claro que el cumplimiento de la ley, ahora posible en Cristo, es imprescindible para la salvación.

Advierte San Pablo que no nos engañemos: "Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los rapaces heredarán el reino de Dios" (1 Cor 6,9-10).

San Pablo distingue, decíamos, las obras del Espíritu de las obras de la carne (fornicación, libertinaje, odio) (Gál 5,19-20). San Pablo no suprime, por lo tanto, el valor de la ley, sino que, como dice él, más bien lo afianza en el sentido de que el nuevo régimen de la fe es el que permite a la ley alcanzar el fin que se proponía: la santidad y la justicia del hombre.

La justicia cristiana no es un estado libre de obligaciones morales en el que el hombre se pudiera dejar llevar de la espontaneidad de sus sentimientos: el cristiano liberado del pecado se ha convertido en siervo de la justicia (Rom 6,18) y tiene que llevar a cabo su salvación con temor y temblor (Flp 2,12).

Ahora la ley ya no es una norma impersonal, puesto que el cumplimiento de la ley es ahora posible desde una relación de gracia con Cristo, de modo que la ley, en virtud de la gracia, queda interiorizada en el espíritu humano. Es una ley que encuentra ahora su plenitud en la caridad, de modo que los preceptos los realiza el hombre desde el espíritu filial que ha recibido en Cristo por obra del Espíritu[12].

[12] No se entiende, por lo tanto, cómo J. L. Segundo afirma que el sentido didáctico o parenético de la ley desaparece para el cristiano. Afirma que para Pablo "no existe ya, en la perspectiva cristiana, una ley que, independientemente de nosotros, fije lo lícito y lo ilícito, el bien y el mal. El cristiano no tiene otra ley que el amor, y de manera creadora. Cada uno de nosotros tiene que construir un amor único, inédito, frente a las necesidades únicas e inéditas de nuestros prójimos, es decir, de nuestros próximos, de los seres con quienes compartimos la existencia" (J. L. SEGUNDO, *Teología abierta* I. *Iglesia-gracia* [Madrid 1983] 223-224).

San Juan

San Juan tuvo que luchar decididamente contra una tendencia antinomista que se manifestó ya en el siglo I. Por ello insiste en que el amor de Dios implica el cumplimiento de los mandamientos: "Vosotros sois mis amigos si hacéis lo que yo os mando" (Jn 15,14). "El que recibe mis preceptos y guarda la ley, ése es el que me ama" (Jn 14,21). "El que no me ama no guarda mi palabra" (Jn 14,24). Son palabras de Cristo recogidas por Juan en su evangelio.

Es sobre todo en la primera carta de Juan donde se establece de forma continua la conexión entre el amor de Dios y el cumplimiento de los mandamientos: «En esto sabemos que le conocemos: en que guardamos sus mandamientos. Y quien dice: "Yo le conozco" y no guarda sus mandamientos es un mentiroso y la verdad no está en él. Pero quien guarda su palabra, ciertamente el amor de Dios ha llegado a su plenitud en él" (1 Jn 2,3-5).

San Juan combate el error de que se pueda amar a Dios por una especie de iluminismo que quisiera prescindir de las exigencias de la ley: "Hijos míos, que nadie se engañe. Quien obra la justicia es justo, como él es justo. Quien comete pecado es del diablo, pues el diablo ha pecado desde el principio. Todo el que ha nacido de Dios no comete pecado porque su germen permanece en él, y no puede pecar porque ha nacido de Dios. En esto se reconocen los hijos de Dios y los hijos del diablo: todo el que no obra la justicia no es de Dios, ni tampoco el que no ama a su hermano" (1 Jn 3,7-10).

El que cumple los mandamientos es al mismo tiempo el que goza de la presencia de Dios en él por el Espíritu. Diríamos que la inhabitación de Dios en el justo coincide y exige el cumplimiento de los mandamientos: "Quien guarda sus mandamientos permanece en Dios y Dios en él. En esto conocemos que permanece en nosotros: por el Espíritu que nos dio" (1 Jn 3,24).

Santiago

Santiago viene a decir en su carta que de nada sirve la fe si no va acompañada de las obras (Sant 2,14-26). Es sensible a la práctica de la vida cristiana, que para él tiene su manifestación suprema en el mandato del amor al prójimo. Habla de la vida del cristiano ya justificado, y dice:

"Porque si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en

un espejo: se contempla, pero, en yéndose, se olvida de cómo es. En cambio, el que considera atentamente la ley perfecta de la libertad y se mantiene firme, no como oyente olvidadizo, sino como cumplidor de ella, ése practicándola será feliz" (Sant 1,23-25).

IV. SINTESIS TEOLOGICA

El hombre llega a la justificación en el momento en que, como vimos, desde la fe se entrega totalmente a Dios dispuesto a guardar sus mandamientos. La ley es una implicación necesaria del amor a Dios por el que el hombre se desprende de todo vínculo pecaminoso. No hay justificación para el hombre si desde el amor de Dios sobre todas las cosas no está dispuesto a guardar sus mandamientos. La santificación es una implicación necesaria de la justificación, coincide con ella.

Pero el hombre justificado tiene necesidad de las buenas obras de acuerdo con la ley moral, porque es un hombre que todavía no ha llegado a la plenitud de la salvación. El hombre no realiza en el momento de la justificación su plena personalidad sobrenatural. Situado en la historia y afectado intrínsecamente por ella, está condicionado aún por el ataque de los enemigos, de modo que tiene que luchar día a día por su perfección cristiana. Es la tarea que corresponde al *ya sí* del reino, pero al *todavía no* de su consumación; es la justificación ya realizada, pero no consumada en la perfección total. En este sentido, el hombre sigue estando sometido a la imperfección y al deber de la lucha diaria.

Ahora bien, el hombre, que tiene que llegar a la perfección de su ser, tiene que obedecer los imperativos de la ley natural, pues no ha quedado corrompido en su naturaleza de hombre. Justamente ahora, con la ayuda de la gracia, es como puede cumplir las exigencias de la ley natural, que antes se le hacían imposibles en su conjunto.

En este sentido hay una serie de exigencias sociales, propias de la naturaleza humana, y que no se imponen sólo por evitar el caos al que según la Reforma llevaría inevitablemente una naturaleza humana corrompida, sino que emanan de la condición misma creada del hombre. El uso político de la ley no tiene así un sentido meramente peyorativo, como remedio del caos inevitable, sino que es expresión de la condición social del hombre creado por Dios.

Otro tanto tendríamos que decir del uso parenético o didáctico de la ley. La ley emana de las exigencias básicas de la naturaleza humana y marca el cauce del hacer humano. En este sentido no se puede apelar sin más al amor incondicionado como criterio de comportamiento. Es cierto que el cumplimiento de la ley en el Nuevo Testamento tiene que estar informado por el amor, pero el amor no suprime la ley, al menos en las exigencias fundamentales del decálogo. Un amor incondicionado, sin el criterio objetivo de la ley, puede ser un amor ciego que puede llegar a justificar lo más abominable. Es por eso por lo que San Pablo concretiza las exigencias de la ley de acuerdo con el decálogo: ni los impuros, ni los idólatras, etc., heredarán el reino (1 Cor 6,9-10), distinguiendo perfectamente entre las obras del Espíritu y las obras de la carne (Gál 5,19-20).

Finalmente digamos que lo que nos diferencia de los protestantes en este campo sobre todo es el valor salvífico de las obras. El católico entiende que la justificación no se da sin la santificación, pues coinciden totalmente. La santificación y las obras que en ella se exigen tienen, pues, valor salvífico. Las obras (el propósito firme de hacerlas) son necesarias para la salvación. Son una implicación de la salvación y se hacen, por otro lado, con la ayuda de la gracia salvadora de Dios.

Para el protestante, en cambio, tiene lugar primero la justificación por la fe, y posteriormente, como fruto espontáneo, vienen las obras; pero éstas son pura consecuencia de la justificación y no implicación necesaria de la misma.

CAPÍTULO XII

EL MERITO Y LA GRACIA

El concepto de mérito ha sido uno de los más debatidos, particularmente en la confrontación con la Reforma. Mérito es una obra buena que, realizada por el hombre en determinadas condiciones, es digna del premio sobrenatural[1].

Ciertamente, es un concepto problemático, porque, de un lado, puede parecer que el hombre puede presentar sus derechos ante Dios en estricta justicia, haciéndole deudor, lo cual supondría una concepción independiente del hombre y una lesión a la trascendencia divina. Pero, por otro lado, pertenece a la conciencia de todos los pueblos y religiones el que después de la muerte haya un castigo para el mal y un premio para el bien; de modo que las obras otorgan cierto título al castigo o al premio. Y esta idea de la justa retribución, como veremos, no es extraña al cristianismo.

Por lo tanto hay que salvar un doble escollo: rebajar la trascendencia divina, haciendo de Dios un mero deudor del hombre, y hacer de Dios un ser arbitrario que no tiene tampoco en cuenta la dignidad de la obra humana. ¿Cómo conciliar estos dos aspectos?

Una dificultad, sin duda real, que surge en el problema es que el término de *mérito* tiene entre nosotros una indudable

[1] P. DE LETTER, *De ratione meriti secundum S. Thomam* (Roma 1939); M. FLICK, *Dialogo sul merito:* Greg. 45 (1964) 339-348; J. RIVIÈRE, *Mérite:* DTC 10,574-785; J. SCHMID, *Der Lohgedanke im Judentum und in der Lehre Iesu:* Reg.NeuesTest. I ([1]1959) 287-294; J. M. MARTÍNEZ GÓMEZ, *Suárez y la sobrenaturalidad del mérito:* Arch.Teol.Gran. 2 (1939) 71-127; E. NEUVET, *Les conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires:* Div.Thom. 34 (1931) 353-375; ID., *Du mérite de convenance:* Div.Thom. 35 (1932) 3-39; 36 (1933) 337-359; O. H. PESCH, *Liberi per grazia* (Brescia 1988); B. REICKE, *The N. Testament Conception of Reward. Mélanges M. Goguel* (Neuchâtel 1950) 195-202; W. PESCH, *Der Lohgedanke in der Lehre Iesu* (München 1955); ID., *Retribución,* en J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) 922-930; J. CZERNY, *Das übernatürliche Verdienst für andere* (Freiburg 1957); A. M. LANDGRAF, *Die Bestimmung des Verdienstgrades: Dogmengeschichte der Frühscholastik* 1/2 (Regensburg 1953) 75-110.

connotación jurídica que no cabe en nuestra relación de gracia con Dios. Por ello, como veremos, el concepto de mérito aplicado a las relaciones de gracia con Dios recibe una serie de matices que le hacen poseer un sentido análogo al concepto en uso entre los hombres.

Digamos también de antemano que, cuando hablamos del mérito, nos referimos al mérito del justificado. El pecador, a pesar de que realice algunas obras buenas, al no poseer la gracia divina no puede presentar su mérito a la salvación. Ya vimos también, por otro lado, que los actos preparatorios para la justificación tampoco la merecen en sentido estricto. Sólo el justo tiene méritos auténticos respecto de la salvación.

Tradicionalmente se ha distinguido también entre mérito *de condigno* y mérito *de congruo.* En el primero, que es el mérito en sentido estricto y verdadero, hay una cierta proporción entre la obra realizada y la recompensa, como, por ejemplo, la vida del justo que merece en sentido propio la felicidad eterna. Mérito de congruo, por el contrario, es aquel que no presenta tal proporción, de modo que el premio se debe más bien a la plena liberalidad y benevolencia del que lo otorga. La recompensa supera al valor del servicio. Puede haber cierta conveniencia entre la obra hecha y el premio, pero no propiamente una proporción adecuada.

I. LA POSICION DE LA REFORMA

En éste como en tantos otros temas de la gracia, la posición de la Reforma se distanció sustancialmente de la fe católica. Lutero negó al hombre toda posibilidad de hacer méritos delante de Dios por dos razones fundamentales:

— La naturaleza humana está totalmente corrompida por el pecado original, que coincide con la concupiscencia en el hombre; por ello la cooperación del hombre con la gracia es imposible y las obras del hombre no tendrán nunca valor salvífico. Las obras humanas son siempre tan imperfectas que no pueden nunca agradar a Dios.

— Por otro lado, hablar de méritos delante de Dios contradice la fe de que solamente Dios en su soberanía absoluta produce la salvación.

Lutero, que había admitido la doctrina católica del mérito al inicio de su vida, comienza en la *Carta a los Romanos* una reflexión que le irá apartando de la fe de la Iglesia. Sus

sentimientos aparecen claramente en la famosa *Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia* (1516) y en la *Disputatio de Heidelberg* (1518); pero, como anota Rivière[2], todos los principios de los que partía le conducían a la negación del mérito. Si Dios hace todo, el mérito del hombre está excluido en todas sus formas y en todas sus direcciones. Ni se pueden hacer méritos *de congruo* antes de la recepción de la gracia, ni, después de recibirla, merecer la vida eterna *de condigno.*

Es su antropología de la total corrupción del hombre lo que le impide aceptar ningún tipo de mérito. Además, su cristología exalta de tal modo los méritos de Cristo, que hace imposible todo mérito humano. Añadamos a esto su concepción extrinsecista de la gracia, que no es una realidad interior al hombre, sino un *favor Dei,* y habremos eliminado ya toda posibilidad para el mérito humano.

He aquí un texto significativo de Lutero:

"Es preciso condenar la perniciosa e impía opinión de los papistas, que atribuyen a las obras el mérito de la gracia y del perdón de los pecados. Pues dicen que la obra buena, antes de recibir la gracia, puede impetrar *de congruo* la gracia, y que, tras haber obtenido la gracia, la obra que se sigue merece *de condigno* la vida eterna... Si yo en pecado mortal puedo realizar cualquier obra que no sólo es agradable a Dios según su sustancia, sino que también puedo merecer *de congruo* la gracia; y si cuando poseo la gracia puedo practicar obras conformes con la gracia, es decir, a la caridad, y adquirir el derecho a la vida eterna, ¿qué necesidad tengo ya de la gracia de Dios, de la remisión de los pecados, de la promesa, de la muerte y de la victoria de Cristo? ¿Cristo se hace para mí absolutamente inútil, pues tengo el libre albedrío y las fuerzas para realizar buenas obras por las que merezco *de congruo* la gracia y después *de condigno* la vida eterna"[3].

Estas ideas las vemos también en los sermones populares sobre San Mateo impresos por Lutero en 1532: "Cuando se habla de este punto esencial en el cristianismo, es decir, de saber cómo se hace uno piadoso ante Dios, cómo se obtiene el perdón de los pecados y la vida eterna, hay que rechazar enteramente todo mérito por parte nuestra. Al que quiere tenerlo en cuenta hay que pisotearle y condenarlo al infierno con el diablo, como adversario de la gracia y negador de Cristo"[4].

[2] J. Rivière, o.c., 713.
[3] *Carta a los Gálatas:* Weimar 40/1,220.
[4] Weimar 32,538-540.

La tarea que, por lo tanto, se le impondrá al concilio de Trento a tenor de las objeciones de Lutero será mostrar cómo el mérito humano no es otra cosa que la participación en los méritos de Cristo.

El argumento esgrimido por Lutero de que el mérito del hombre hace inútil el mérito de Cristo y su mediación salvadora lo volvemos a encontrar en la *Apología de la Confesión de Augsburgo,* compuesta por Melanchton: "Cristo no deja de ser mediador al ser justificados nosotros. Por eso se equivocan quienes se imaginan que él nos ha merecido únicamente la primera gracia y que, luego, agradamos a Dios con la observancia de la ley y merecemos así la vida eterna"[5].

Observa también Melanchton que, de existir el mérito por parte del hombre, los hombres confiarían totalmente en sí mismos, con el inconveniente de que las conciencias delicadas se encontrarían constantemente en la duda y la incertidumbre y caerían en la desesperación[6].

Melanchton, observa Rivière[7], no se ha apartado del principio fundamental de la Reforma, de modo que no puede aceptar el papel que los papistas dan a las obras en detrimento de la fe. Por eso se cree llamado a defender los derechos de Dios y de la gracia; pero en la medida en que exhorta a las obras, en esa misma medida puede hablar de un "cierto mérito". Las obras son el testimonio de la fe, pero el hombre es ya aceptable a Dios por la fe[8]. El justo dará frutos de obras buenas, pero en realidad sólo la fe le salva.

Calvino, que admite que el cristiano debe realizar buenas obras que agraden a Dios, rechaza en realidad el mérito auténtico delante de él.

Partiendo de la justificación por la fe, rechaza el juego de las obras, que antes de la justificación están totalmente muertas como el alma que las produce[9]. Las obras que siguen a la justificación son también totalmente malas e impuras[10]. En consecuencia, para él el lenguaje del mérito pertenece a ese lenguaje no escriturístico que hace más mal que bien. Delante de Dios, nosotros no tenemos propiamente mérito alguno. Todo lo bueno es don de la gracia, y nosotros no nos podemos

[5] *Apologia* 4,162, en *Bekenntnisschriften der evangelisch lutherischen Kirche* (Göttingen ²1952) 193.

[6] Ibid., 4,20: *Bekennt...* 163-164.

[7] J. RIVIÈRE, o.c., 723.

[8] *Apologia* 5,365-368, en *Bekennt...,* 229-230.

[9] CALVINO, *Inst. Rel. Chrét.: Opera Omnia* (Ed. G. BAUM, E. CUNITZ, E. REUSS), I 757.

[10] Ibid., 761-762.

atribuir nada. Desde su pesimismo antropológico viene a decir que el hombre no hace otra cosa sino lastimar la obra de Dios.

Pero, en realidad, Calvino, que no pide y exige buenas obras, no puede negar que éstas tengan un cierto valor, que en un determinado modo postulan la benevolencia de Dios, de modo que se va viendo en él, observa Rivière[11], un alejamiento de la intransigencia inicial. Hay en él una cierta evolución, como ocurre en Melanchton. Cabría decir, en todo caso, que, al igual que en Melanchton, exige y ve la necesidad de las buenas obras, pero no les puede conceder verdadero valor salvífico, pues ello iría en detrimento del principio de que sólo la fe justifica.

II. LA RESPUESTA DE TRENTO

El concilio de Trento abordó el tema del mérito en el capítulo 16 y en el canon 32. Aunque el concilio no habla del mérito *de condigno* (término escolástico), habla de un mérito propiamente dicho *(vere mereri)*. Dice así en el canon 32: "Si alguno dijere que las obras del hombre justificado son dones de Dios en el sentido de que no son también méritos buenos del justificado; o que el justificado mismo por estas obras buenas que hace por la gracia de Dios y el mérito de Jesucristo (del cual es un miembro viviente) no merece verdaderamente el aumento de la gracia y la consecución de la vida eterna (supuesto que muera en gracia) y también el aumento de la gloria, anatema *sit*" (D 1582).

Este canon recoge la doctrina del capítulo 16 (D 1545), que viene a decir que la vida eterna no sólo se da al justo como gracia, sino también como retribución *(tanquam merces)*.

Pero el concilio no se queda sólo en esta afirmación del hecho del mérito, sino que profundiza, buscando la razón del mismo. Y es en este punto donde la enseñanza conciliar es magistral, saliendo al paso de la objeción protestante de que el mérito lesiona los méritos de Cristo. Al contrario, viene a decir el concilio, si el hombre merece es porque participa de los méritos de Cristo, porque su gracia acompaña siempre a las buenas obras:

"Porque Cristo Jesús mismo comunica constantemente su fuerza a los justificados, como la cabeza a los miembros (Ef 4,15) y como la vid a los sarmientos (Jn 15,5). Esta fuer-

[11] J. RIVIÈRE, o.c., 728.

za precede, acompaña y sigue siempre a sus buenas obras, y sin ella no podrían ser a ningún título agradables a Dios y meritorias" (cap.16; D 1546).

He aquí la clave: la gracia de Cristo precede, acompaña y sigue siempre a las buenas obras, de modo que ahí está la razón del mérito humano. La justicia del hombre no es una justicia independiente, sino una participación en la justicia divina. Lo dice así el capítulo 16:

"Así, ni nuestra justicia personal se constituye como si fuera algo que procede de nosotros mismos ni se desconoce o se niega la justicia de Dios (cf. Rom 10,3). Esta justicia se dice nuestra porque por su íntima unión a nosotros somos justificados (cán.10 y 11); es también de Dios porque es Dios el que la infunde en nosotros por los merecimientos de Cristo" (D 1547).

Con todo, el concilio recuerda también que, a pesar del mérito de las buenas obras, "el cristiano ha de estar lejos de confiar o de gloriarse en sí mismo y no en el Señor" (D 1548). Y añade, con un realismo digno de encomio: "Y puesto que todos tropezamos en muchas cosas (Sant 3,2) (can.23), cada uno tiene que tener ante los ojos tanto la misericordia y la bondad como la severidad y el juicio de Dios; y nadie debe juzgarse a sí mismo, aun cuando no fuera consciente de ninguna falta; porque toda la vida de los hombres ha de ser examinada y juzgada no por un juicio humano, sino por el juicio de Dios" (D 1549).

Así pues, Trento se coloca tan lejos de la desesperación luterana como de la presunción de las buenas obras. Defiende que hay un auténtico mérito por parte del hombre en cuanto que sus obras tienen valor salvífico debido a la participación en la justicia divina; pero ello no puede conducir al hombre a una presunción autónoma, porque ha de ser consciente de su fragilidad y del hecho de que el que juzga en último término es Dios mismo.

La doctrina del *Nuevo Catecismo* sobre el mérito ha sido también muy ponderada. En la consideración del mérito hay que tener en cuenta la prioridad del don de Dios y la colaboración libre del hombre, "de suerte que los méritos de las obras buenas han de atribuirse a la gracia de Dios en primer lugar, y al fiel, seguidamente" (CEC 2008). Los méritos de nuestras buenas obras son don de la bondad divina, pero podemos hablar de "verdadero mérito" (CEC 2009). Nadie merece la primera gracia, pero bajo la presencia de la gracia sí podemos merecer. "La caridad de Cristo es en nosotros la fuente de todos los méritos ante Dios" (CEC 2011).

III. LA POSICION DE BAYO

Bayo, de acuerdo con su concepción de la gracia, presenta una visión del mérito un tanto desvirtuada y naturalizante. Como sabemos, Bayo no se interesa por la gracia santificante y elevante. Para él existió el hombre íntegro que se dio en Adán y que poseía una serie de dones integrantes de su naturaleza; una vez perdidos, el hombre queda destruido en su propia naturaleza. Por ello a Bayo sólo le interesa la gracia en su función sanante, es decir, en cuanto restauradora de la integridad perdida. Por ello para Bayo la destinación a la vida eterna era un elemento integrante de la naturaleza humana y no algo debido a la gracia sobrenatural de Dios. En este sentido, el que ha vivido piadosamente en esta vida (en virtud ciertamente de la gracia sanante) obtendrá la vida eterna por ordenación natural. Podríamos hablar, por lo tanto, de derechos naturales a la salvación, aunque de hecho no se consiguen sino por la gracia sanante.

Para Bayo el mérito respecto de la vida eterna no se debe a la gracia elevante, a la acción del Espíritu Santo en nosotros, cuanto al hecho de hacer obras conformes con la ley y al hecho de obedecer a la misma.

La bula *Ex omnibus afflictionibus* refleja la doctrina de Bayo en estos términos: "El que después de habernos portado en esta vida mortal piadosa y justamente hasta el fin de la vida consigamos la vida eterna, se debe atribuir no propiamente a la gracia de Dios, sino a la ordenación natural, establecida por justo juicio de Dios inmediatamente al principio de la creación, y en esta retribución de los buenos no se mira al mérito de Cristo, sino sólo a la primera institución del género humano, en la cual por la ley natural se constituyó, por justo juicio de Dios, se dé la vida eterna a la obediencia de los mandamientos" (D 1911).

Leemos también en la bula: "Las buenas obras hechas por los hijos de adopción no son meritorias por estar hechas con el Espíritu de adopción que habita en los corazones de los hijos de Dios, sino tan sólo porque son conformes con la ley y porque por ellas se presta obediencia a la ley" (D 1913).

En una palabra, con Bayo tenemos una reducción naturalista de mérito que corresponde, sin duda alguna, a su concepción del sobrenatural como algo integrante y debido a la naturaleza humana.

IV. EL TESTIMONIO DE LA ESCRITURA

La palabra mérito no se encuentra literalmente en la Biblia griega, pero sí el concepto y la idea del mismo, es decir, el concepto de una relación entre la acción del hombre y los bienes que Dios le promete.

Un principio fundamental que aparece ya en el Antiguo Testamento es que Dios premia las buenas obras y castiga las malas: "Mira, yo pongo hoy ante vosotros bendición y maldición. Bendición si escucháis los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, que yo os prescribo hoy; maldición si desoís los mandamientos de Yahvé, vuestro Dios, si os apartáis del camino que yo os prescribo hoy, para seguir a otros dioses que no conocéis" (Dt 11,26-28).

Leemos también en Dt 28,1-2: "Y si tú escuchas de verdad la voz de Yahvé, tu Dios, cuidando de practicar todos los mandamientos que yo te prescribo hoy, Yahvé, tu Dios, te levantará por encima de todas las naciones de la tierra, y vendrán sobre ti y te alcanzarán todas las bendiciones siguientes por haber escuchado la voz de Yahvé, tu Dios".

Esta retribución es ante todo colectiva y concierne al futuro terrestre; pero poco a poco aparece la convicción de una recompensa individual en el más allá, que consiste en la unión íntima con Dios: "En efecto, la esperanza del impío es como brizna arrebatada por el viento, como espuma ligera acosada por el huracán; se desvanece como el humo con el viento, pasa como el recuerdo del huésped de un día.

Los justos, en cambio, viven eternamente; en el Señor está su recompensa y su cuidado a cargo del Altísimo" (Sab 5, 14-15).

En el Nuevo Testamento, el reino, es decir, la bienaventuranza eterna, se presenta como don que desciende de la gratuita benevolencia del Padre, don que el hombre debe recibir con una cooperación libre de su parte. Recordemos el sermón de las bienaventuranzas y la moral del reino, la parábola de los talentos o la de los siervos de la viña.

Pero este reino debe ser también conquistado por el hombre: "Poseed el reino, porque tuve hambre y me disteis de comer" (Mt 25,34). Vemos en el evangelio que las obras buenas son dignas de premio, mientras que las malas merecen el castigo. Cada uno será juzgado según las propias obras: "Porque el Hijo del hombre ha de venir en la gloria del Padre, con sus ángeles, y entonces pagará a cada uno según su conducta" (Mt 16,27). La salvación escatológica es considerada como paga *(miszós),* como salario (Mt 5,12; 5,46; 10,42).

Lo que Jesús condena no son las obras de la ley que realiza el fariseo, sino el principio humano que las funda: "Ya han recibido su paga", dice. Pero Jesucristo no niega el mérito; al contrario, será el Padre el que, viendo en el secreto, dará la paga (Mt 6,4).

Este premio no consiste en la concesión de un bien creado, sino en la admisión en el reino de Dios (Mt 5,3-10). Por ello los siervos fieles reciben la invitación para que entren en el gozo del Señor (Mt 25,21-23).

San Pablo, que subraya como nadie la justificación por la fe, afirma también el valor de las obras realizadas por el justificado: "No os engañéis: de Dios nadie se burla. Pues lo que uno siembre, eso cosechará: el que siembre en la carne, de la carne cosechará corrupción; el que siembre en el espíritu, del espíritu cosechará vida eterna" (Gál 6,7-8). Cada uno recibirá el premio según su propia justicia (1 Cor 3,8).

Dice también el Apóstol en Rom 3,6-10: "El cual dará a cada uno según sus obras: a los que por la perseverancia en el bien busquen gloria, honor e inmortalidad: vida eterna; mas a los rebeldes, indóciles a la verdad y dóciles a la injusticia: cólera e indignación. Tribulación y angustia sobre toda alma humana que obre el mal: del judío primeramente y también del griego; en cambio, gloria, honor y paz a todo el que obre el bien".

Los justificados son aquellos que corren la carrera esperando el premio: "Corred de forma que ganéis vuestro premio, que será una corona incorruptible" (1 Cor 9,24-25). Y confiesa el Apóstol: "Y desde ahora me aguarda la corona de la justicia que aquel día me entregará el Señor, el justo juez; y no solamente a mí, sino también a todos los que hayan esperado con amor su manifestación" (2 Tim 4,8).

Así pues, la Escritura enseña que el justificado puede obrar buenas obras, dignas de recompensa y salvación. San Pedro habla de la "incorruptible corona de la gloria" (1 Pe 5,4) que, al aparecer el príncipe de los pastores, recibirán los presbíteros que hayan realizado dignamente su ministerio. La misma recompensa se dará a los fieles por sus buenas obras (2 Pe 1,5-6).

Por su parte, San Juan recuerda que Dios sondea los riñones y los corazones para dar a cada uno según sus obras (Ap 2,23). Véase también Ap 20,4-15. El valor de las obras en orden a la recompensa se expresa en la imagen del "libro de la vida", en el que se van escribiendo las obras de cada uno y según el cual tendremos que ser juzgados (Ap 14,13).

V. LA ENSEÑANZA DE LOS SANTOS PADRES

La fe de la Iglesia en el valor meritorio de las buenas obras es algo que se confiesa frecuentemente como la cosa más natural. Leamos algunos testimonios:

Dice San Justino: "Hemos aprendido de los profetas y manifestamos como verdadero que las penas y los suplicios y las buenas recompensas son repartidas según el mérito" [12]. San Ireneo, por su lado, observa: "Estimamos preciosa la corona... que se consigue con la lucha... Tanto más preciosa cuanto más lucha ha exigido" [13].

Tertuliano fue el primero que introdujo el término de *meritus* [14] para designar la relación existente entre la obra buena y la recompensa. Piensa Tertuliano que el alma naturalmente cristiana reconoce que Dios castiga y premia según sean los méritos.

Otro africano insigne, San Cipriano, tiene una afirmación clara al respecto cuando dice que "puedes llegar a ver a Dios si has merecido a Dios con la vida y las obras" [15].

La enseñanza de los Padres se transmitió, sobre todo en este punto, en la catequesis ordinaria y en las homilías. San Cirilo de Jerusalén dice, por ejemplo: "Raíz de toda acción buena es la esperanza de la resurrección, porque la expectativa del premio tonifica el alma" [16]. San Ambrosio: "Delante de cada uno está el balance de nuestros méritos; en el día del juicio, o nuestras obras nos servirán de ayuda o nos sumergirán en lo profundo" [17].

No nos extendemos más en la exposición del testimonio de los Padres sobre un tema que es pacíficamente poseído y enseñado. Es más interesante observar cómo Agustín, ante la crisis provocada por Pelagio, ofrece una síntesis sobre el mérito que señala el sentido analógico que tiene este término cuando lo aplicamos a Dios.

En efecto, Pelagio deducía el valor de las buenas obras únicamente de la bondad de la naturaleza humana que se manifiesta en ellas. La doctrina de Agustín marcará a la teología posterior, porque viene a dar las claves del sentido análogo que el mérito humano tiene ante Dios. Con Agustín el

[12] *Apol.* 1,43: PG 6,392-393.
[13] *Adv. Haer.* 4,37,7: PG 7,1104.
[14] *Apol.* 18: PL 1,434-436.
[15] *De op. et ele.* 14: PL 4,612.
[16] *Cath.* 18,1: PG 33,1018.
[17] *Epist.* 2,14,16: PL 16,883.

concepto de mérito no aparece como algo autónomo en el sentido de que sea el hombre el que lo produce. Sin negar que existe el mérito, San Agustín subraya que en el fondo es producto de la gracia y de la promesa de Dios, lo cual suprime toda posibilidad de orgullo por parte del hombre: "examina bien tus méritos y verás que son mis dones" [18].

En las homilías sobre el evangelio de San Juan (antes incluso de la disputa pelagiana), comentando que "de su plenitud hemos recibido todos gracia por gracia" (Jn 1,16), dice el santo de Hipona que la primera gracia es la de la fe, absolutamente gratuita:

"Habiendo recibido esta gracia de la fe, serás justo en virtud de la fe, pues el justo vive de la fe y merecerás a Dios viviendo en la fe. Cuando hayas recibido a Dios, recibirás en recompensa la inmortalidad y la vida eterna. Y esto es todavía una gracia; en efecto, ¿en virtud de qué mérito recibes tú la vida eterna? En virtud de una gracia. Pues si la fe es una gracia, la vida eterna es como la paga *(merces)* de la fe. En verdad parece que Dios te la da como algo debido, pero puesto que la fe es una gracia, la vida eterna es una gracia en virtud de una gracia" [19].

Agustín muestra cómo Dios corona no nuestros méritos, sino sus propios dones [20].

El santo de Hipona hace ver cómo la justa merced es en el fondo don y gracia de Dios, pues las obras con las que el hombre merece son también don de Dios y no se llevan a cabo sin el don de la gracia. Es cierto que habría que completar este pensamiento matizando que esas obras son también fruto de la libre cooperación del hombre (cosa que Agustín supone); pero de momento el santo de Hipona resalta el modo como el mérito sobrenatural trasciende una concepción meramente jurídica.

Otra forma de resaltar la trascendencia del premio divino es decir que el mérito en tanto lo es en cuanto se basa en la promesa divina. Es su promesa la que hace a Dios deudor nuestro: "¿Podemos decir a Dios: dame porque yo te he dado? ¿Qué es lo que hemos dado a Dios, puesto que todo lo que somos y tenemos de bueno lo hemos recibido de él...? Pero nosotros podemos exigir de nuestro Señor de esta manera: danos lo que tú has prometido, puesto que nosotros hemos hecho lo que has ordenado; pero esto también tú lo

[18] *Sermo* 131,5 y 8: PL 38,733.
[19] *Hom. Jn.* 3,9: PL 35,1400.
[20] *Epist.* 194,5,19: PL 33,880.

has hecho, puesto que nos has ayudado en nuestro trabajo"[21].

Con San Agustín queda, por tanto, superada una concepción meramente jurídica del mérito, como si el hombre ante Dios estuviese en la relación que puede tener ante otro hombre. Agustín subraya el sentido análogo y trascendente que tiene el concepto de mérito cuando se aplica a Dios.

VI. LA ESCOLASTICA

Es en la escolástica donde la sistematización del mérito llega a su punto culminante. La teología del mérito *de condigno* y mérito *de congruo* se sistematiza con una serie de matices y subdivisiones que no juzgamos oportuno pormenorizar aquí. Se habla también de *meritum aptitudinale,* dicho del que tiene la obra que es proporcionada al premio, prescindiendo de la aceptación del recompensador, y también de *meritum actuale* cuando incluye no sólo el valor intrínseco del servicio, sino también su aceptación.

1) Santo Tomás

Santo Tomás, a mi modo de ver, ha dado en la clave a la hora de explicar la razón del mérito sobrenatural. Admite que la vida eterna se da a los justos como mérito *de condigno,* es decir, como premio proporcionado a la vida de gracia. Y para explicarlo distingue en la obra humana lo que procede de la libertad de lo que procede de la gracia como fruto del Espíritu Santo. Si miramos al hecho de que la obra en cuestión procede de la libertad humana, aquélla no tendría un verdadero título para merecer *de condigno;* pero si miramos a la obra en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces ya podemos hablar de una proporción:

"La obra meritoria del hombre puede ser considerada de un doble modo: de un modo, en cuanto que procede del libre arbitrio; de otro modo, en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo. Si se considera según la sustancia de la obra y en cuanto que procede del libre arbitrio, no puede darse una proporción *(condignitas)* debido a la enorme diferencia...

Ahora bien, si consideramos la obra meritoria en cuanto que procede de la gracia del Espíritu Santo, entonces merece la vida eterna *de condigno.* Por ello el valor del mérito se

[21] *Sermo* 158,2: PL 38,863.

recaba de la virtud del Espíritu Santo que nos mueve a la vida eterna... También se percibe el precio de la buena obra en cuanto a la dignidad de la gracia, por lo cual el hombre llega a ser consorte de la naturaleza divina, es adoptado como hijo de Dios y se le debe la herencia en virtud del derecho de adopción..." [22].

En efecto, toda obra salvífica se debe, como ya hemos visto, a la gracia y a la libertad del hombre. La libertad del hombre por sí sola sería inadecuada para conseguir la vida eterna; pero, dado que dicha libertad está informada por la gracia divina, es entonces cuando se hace comprensible que haya una proporción entre la obra y el premio.

Santo Tomás es, por lo tanto, consciente del sentido análogo que tiene el mérito sobrenatural. El hombre no es nunca independiente ante Dios, y menos en el orden de la salvación. Si Dios se hace deudor nuestro es por fidelidad a sí mismo, por su propia determinación[23]. La relación que existe entre Dios y nosotros no es una relación de utilidad para él, sino de donación y de gracia. Merece la pena transcribir las mismas palabras de Santo Tomás: "Dios no busca utilidad alguna de nuestros bienes sino su gloria, es decir, la manifestación de su bondad. El hecho de que le honremos, en nada le enriquece, sino que nos enriquece a nosotros" [24].

La relación con Dios no es la relación que existe entre dos personas humanas, las cuales buscan su propia utilidad. Dios no recibe utilidad alguna de las obras buenas; lo único que ocurre es que con ellas se comunica la gloria de Dios, es decir, una participación mayor en su bondad.

2) Escoto

La idea dominante que aparece en el concepto tomista de mérito es que la gracia es una participación en la gloria divina, lo cual explica que haya una cierta proporción entre la obra y el premio. Es genial el santo de Aquino al distinguir lo que en la obra salvífica viene del hombre (la cooperación libre) y lo que viene de Dios (la gracia). Hay en virtud de la gracia una proporción entre la obra y el premio.

[22] I-II q.114 a.3.

[23] "Quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex praesuppositione divinae ordinationis, non seguitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi: inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur" (I-II q.114 a.1 ad 3).

[24] I-II, q.114 a.2 ad 2.

Pues bien, en Escoto esta razón intrínseca del mérito queda relegada, y en consecuencia desaparece la proporción, para subrayar que el mérito se debe exclusivamente a la aceptación de una obra por parte de Dios. Dado que entre Dios y el hombre no puede darse una justicia conmutativa, el valor del mérito reside en la aceptación de una obra por parte de Dios, de modo que, absolutamente hablando, Dios podría no premiar la obra buena[25]. Hemos pasado así de una visión ontológica a una perspectiva voluntarista del problema.

Esta perspectiva voluntarista queda aún más acentuada en el nominalismo, el cual llega a afirmar que, según la potencia absoluta de Dios, Dios podría condenar a uno que muere en su gracia y salvar a uno que muere en pecado mortal. En el nominalismo la razón intrínseca de las cosas queda totalmente eliminada en favor de un voluntarismo absoluto por parte de Dios. En este sentido, el nominalismo prepara la crisis protestante en cuanto que éste presenta la justificación como una no imputación extrínseca del pecado respecto de un hombre que en realidad sigue siendo pecador.

VII. REFLEXION SISTEMATICA

La reflexión sistemática no resulta particularmente difícil si tenemos en cuenta muchas de las aportaciones que la teología del mérito ha presentado a lo largo de la historia. Desde San Agustín a Santo Tomás, la mayoría de los teólogos (y Trento con ellos) han sido conscientes del carácter analógico que presenta el concepto de mérito cuando lo aplicamos a la vida de la gracia.

La clave del problema está en comprender que una obra salvífica, en su ser profundo, es pura gracia de Dios, puro don de Dios, con el que el hombre coopera con su libre voluntad. De estos dos aspectos que señalaba Santo Tomás, uno, la gracia, es el que establece una proporción indudable entre la obra salvífica y el premio. Nuestra obra buena en el fondo no es otra cosa que una participación en la justicia divina. Lo señalaba bien el concilio de Trento: no es que el hombre tenga una justicia diferente de la de Dios; su justicia no es sino participación en la justicia divina. La gracia de Cristo precede, acompaña y sigue siempre a la obra salvífica, de modo que es Cristo la explicación última del mérito.

[25] *Ord.* lib.I dist.27 p.I q.1-2 n.144-149.

Por ello, afirmar el mérito no es en modo alguno menoscabar la justicia de Cristo, como si fuera algo que procede de nosotros. Todo lo contrario, no hay otro mérito que el de Cristo, que, sin embargo, hacemos nuestro al participar de él. He ahí la palabra: participación.

Por ello, es indudable que las buenas obras confieren al justo dignidad en orden a la vida eterna, y Dios no puede dejar de tenerlo presente. Pensar en un mérito que dependa exclusivamente de la voluntad de Dios es caer en una concepción de un Dios arbitrario.

Pero esta participación en la gracia divina es una participación *libre* del hombre, de modo que, junto al hecho de que el mérito es un don de Dios, es también *obra* del hombre. Todo el problema depende de la recta relación que se da entre la gracia y la libertad, que ya hemos estudiado. Hay mérito no porque el hombre produzca el *ser* salvífico de una acción que como tal es gracia y, por ello mismo, don de Dios, sino porque el hombre recibe ese don *libre* y *responsablemente,* de modo que también podía haberlo rechazado. El hombre no produce nada, diríamos, en el nivel ontológico del mérito, que es don de Dios; pero el hombre es digno de premio porque ha hecho suyo, mediante su *libre* cooperación, ese don de Dios. El mérito es, pues, la consecuencia de una obra que fundamentalmente es don de Dios y, juntamente, es obra del hombre por su libre cooperación.

Sostenemos que las obras del justo le dan título a la salvación misma en el sentido de que Dios ha convenido salvar a aquellos que, impulsados por la gracia, obedecen su voluntad.

Por ello la comprensión católica del mérito responde a las dos grandes objeciones de la Reforma: ni hace inútiles los méritos de Cristo (porque no se trata de una justicia independiente de Dios, sino de una participación en su justicia) ni es algo imposible, porque esta participación activa en la justicia de Cristo es posible desde el momento en que el hombre conserva su libre cooperación. Como dice Ladaria, "no podemos romper este equilibrio ni desconociendo la libertad humana ni la plenitud a que llega nuestro ser creatural bajo la acción de Dios, ni tampoco desconociendo el amor todopoderoso de Dios, del que todo procede"[26].

Finalmente es claro que el mérito se da sólo *in statu viae* (Jn 9,14; Gál 6,10) y en cuanto se tiene la gracia. No se puede merecer la vida eterna ni el más allá en situación de

[26] L. F. LADARIA, *Antropología teológica* (Madrid 1983) 410.

pecado mortal. La obra meritoria tendrá que ser lógicamente libre, buena y sobrenatural. Una vida buena y libre puramente natural no es proporcionada a la visión beatífica.

El objeto de este mérito es la vida eterna, el aumento de la gloria y el aumento de la gracia santificante. Dios dará a cada uno el grado de gloria que le corresponda.

CAPÍTULO XIII

LA POSIBILIDAD DEL PECADO EN EL JUSTO

No se trata aquí de presentar una teología del pecado, sino simplemente de mostrar cómo el justo es capaz de caer en él y cómo ello afecta intrínsecamente a la vida de gracia[1].

La posibilidad del pecado en el hombre es real mientras no llegue a la visión beatífica. El hombre, por la justificación, queda integrado en Dios amándole sobre todas las cosas. La justificación ocurre cuando el hombre hace suyo el amor inmerecido del Padre en Cristo, dejándose amar y transformar por él.

Ahora bien, en el hombre en estado de vía, la adhesión a Dios por el amor no es todavía consumada y perfecta. En él sigue existiendo la concupiscencia (desarreglo interior de las facultades, tanto físicas como espirituales), que, sin ser pecado, le conduce a él. La vida cristiana está además sometida a la acción del mundo, del demonio. El mundo, en el sentido peyorativo que tiene a veces en San Juan, diferente del mundo en cuanto creación de Dios, viene a ser el mundo solidario del pecado que entró por culpa de Adán. Está constituido por los hombres rebeldes que alzan su voz contra Dios y contra Cristo (Jn 3,18ss; 7,7; 15,18ss; 17,9.14). Tras ellos se perfila Satán, príncipe de este mundo (Jn 12,31; 14,30; 16,11), el dios de este siglo (2 Cor 4,4).

[1] J. B. BAUER, *Pecado,* en J. B. BAUER, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1967) 783-800; E. BEAUCAMP-S. LYONNET, *Le péché:* Dict.Bibl.Suppl. 7,407-568; P. GRELOT, *Théologie biblique du péché:* La vie spirituelle. Supplément 61 (1962) 203-241; A. MINON, *De incertitudine perseverantiae finalis:* Rev.Eccl. 35 (1948) 188-192; H. RONDET, *Notes sur la théologie du péché* (Paris 1957); J. SAGÜÉS, *¿Se puede evitar todo pecado venial?:* Est.Ecl. 31 (1957) 205-218; A. MICHEL, *Persévérance:* DTC 12,1256-1304; A. DESCAMPS, *Le péché dans le N. Testament,* en PH. DELHAYE, *Théologie du péché* (Paris 1960); J. GALOT, *El mistero della sofferenza di Dio* (Assisi 1978); J. GUILLET, *Thèmes bibliques* (Paris 1951) 96-99; L. SCHEFFCZYK, *Pecado:* Conc.fund.teol. 3 (Madrid 1967) 387ss; J. JAROSEWICZ, *De dono perseverantiae finalis* (Kielce 1932); J. REGNIER, *Le sens du péché* (Paris 1954).

Como dicen Colomban y Grelot[2], Adán, establecido jefe del mundo por la voluntad de su creador, entregó en manos de Satán su persona y su dominio. Desde entonces el mundo está en poder del maligno (1 Jn 5,19), cuyo poder y gloria comunica a quien quiere (Lc 4,6).

Mundo de tinieblas dirigido por los espíritus del mal (Ef 6,12), mundo engañador, cuyos elementos constitutivos pesan sobre el hombre y lo esclavizan (Gál 4,3.9; Col 2,8-10). El espíritu de este mundo, incapaz de gustar los secretos y los dones de Dios (1 Cor 2,12), se opone al Espíritu de Dios, al igual que el espíritu del anticristo que ejerce su acción en el mundo (1 Jn 4,3). Es el mundo de las tinieblas en oposición al mundo de la luz.

El demonio circunda al cristiano como un león rugiente que quiere devorarle (1 Pe 5,8). Finalmente, la carne, que es la debilidad interna del hombre caído.

Por todo esto, la opción que el hombre realiza por Dios en la justificación es una opción sometida todavía a la lucha y susceptible de ser cambiada. Por ello el hombre necesita de auxilios ulteriores, de ulteriores gracias actuales, que no tienen como función cambiar la orientación del hombre ya integrado en Dios, sino el afianzarla y reforzarla. El hombre no está aún integrado en Dios de modo definitivo. El amor con el que ha optado por Dios no ha impregnado aún todo su ser, y por ello mismo es posible aún la orientación a las criaturas absolutizándolas. Todavía puede adorar a las criaturas prefiriéndolas a Dios. De ahí que la vida de la gracia no es nunca una conquista definitiva, sino una lucha permanente. El justo puede, pues, apartarse de Dios, y necesita por ello, además de su estado habitual de gracia, de ciertos auxilios del Señor (gracias actuales) que le confirmen en su orientación básica a él.

El campo de la gracia actual, por consiguiente, no es sólo el de la preparación a la justificación, sino el de su consolidación y afirmación. Se trata, pues, de gracias que a la vez que tratan de superar por su fuerza sanante el estado de debilidad del hombre, lo enraízan más aún en el amor de Dios por su función elevante. Mejor dicho, en tanto ejercen su función sanante en cuanto que consiguen afianzar más aún al hombre en el amor a Dios.

[2] C. COLOMBAN-P. GRELOT, *Mundo*, en L. LÉON DUFOUR, *Diccionario de teología bíblica* (Barcelona 1965) 506.

I. LA POSICION DE LUTERO

Lutero, de acuerdo con su antropología, entendió la fragilidad del hombre y la posibilidad de pecar de forma diferente a como lo había hecho la tradición. Para él propiamente no existe otro pecado que prive de la justicia de Cristo que el pecado contra la fe, la falta de abandono total en la misericordia divina. Si se da esta confianza en Dios, todo pecado es venial, en el sentido de que se perdona en virtud de dicha confianza. Si no se da tal confianza, el pecado es mortal: el hombre peca de suyo en toda obra buena. Dice así Lutero:

"Todo pecado es mortal en sí mismo. El que no lo sea para el creyente depende de Cristo propiciador, que ha expiado el pecado con su muerte. Para quien no cree en Cristo no sólo todos sus pecados son mortales, sino que las obras buenas son también pecado... El que cree tiene el mismo pecado, igualmente grave que el incrédulo; pero al creyente se le condona y no se le imputa, en tanto que al incrédulo se le retiene e imputa. Para este último el pecado es mortal; venial, en cambio, para aquél. Ello no se debe a la diversidad de los pecados, como si el pecado del que cree fuera menor que el del incrédulo; la diferencia está en las personas. El creyente reconoce que el pecado se le perdona por Cristo, que lo ha expiado por su muerte; de ahí que, a pesar de tener el pecado y pecar, continúe siendo pío. El incrédulo, por el contrario, cuando peca permanece impío"[3].

Como ya dijimos, esto no significa que para el protestantismo el creyente pueda descuidar la moral. Las buenas obras, que no tienen verdadero valor salvífico, son sin embargo fruto espontáneo de la fe y se encuentran en aquellas personas que tienen verdaderamente fe.

II. LA DOCTRINA DE TRENTO

El concilio de Trento asume la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la fragilidad del justo. Defiende claramente que el hombre justificado puede perder la gracia, y ello no sólo por el pecado de infidelidad, sino por otros pecados diferentes. Defiende también que en el justo hay pecados, los veniales, que no apartan de la justificación, al tiempo que sostiene que el justo no peca en cada una de sus acciones.

[3] *Carta a los Gál.:* Weimar 40/2,95-96.

En cuanto a la posibilidad de pecar dice el concilio en el canon 23: "Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado, ya no puede pecar ni perder la gracia y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo jamás verdaderamente justificado..., sea anatema" (D 1573). Este canon reproduce el capítulo 12 (D 1540), en el que se enseña que nadie puede presumir de pertenecer al número de los predestinados, "como si fuera verdad que el que está justificado ya no puede pecar". El justo puede pecar, no porque falle Dios, sino porque puede fallar él; "porque si no son infieles a su gracia, Dios, que comenzó la obra buena, la llevará a su término". El justo puede pecar "por razón de la lucha que aún le queda librar con la carne, con el mundo y con el diablo" (cap.13; D 1541).

Esta defectibilidad del cristiano se hace real no sólo por el pecado de infidelidad, sino por cualquier otro pecado grave: "Hay que afirmar que la gracia de la justificación que se ha recibido no sólo se pierde por la infidelidad (can.18), por la cual se pierde incluso la fe, sino por cualquier otro pecado mortal. Así defendemos la enseñanza de la ley divina, que no sólo excluye del reino de Dios a los infieles, sino también a los fieles fornicarios, adúlteros, afeminados, sodomitas, ladrones, avaros, maldicentes, rapaces (1 Cor 6,9ss); y a todos los que cometen pecados mortales de los que pueden abstenerse con la ayuda de la gracia, y por los que se apartan de la gracia de Cristo (can.27)" (cap.15; D 1544).

La justificación no se pierde por los llamados pecados veniales: "Porque, aun cuando en esta vida mortal aun los más santos y justos caigan alguna vez en pecados, al menos leves y cotidianos, que también se llaman veniales, no por eso dejan de ser justos" (cap.11; D 1539). Y reafirma también el concilio que el justo no peca en toda obra buena ni venialmente (cap.11; D 1539), saliendo así al paso de la doctrina de los reformadores: "Si alguno dijere que el justo peca al menos venialmente en toda obra buena; o lo que es más inadmisible, que peca mortalmente y, por lo tanto, merece penas eternas; y que si no es condenado es tan sólo porque Dios no le imputa esas obras en orden a la condenación, anatema sea" (can.25; D 1575).

En este último canon vemos claramente reflejada la doctrina de Lutero, anteriormente expuesta, según la cual el hombre corrompido por el pecado original está inevitablemente en pecado, de modo que sólo la no imputación del mismo por el abandono fiducial a Dios le puede salvar.

III. EL TESTIMONIO DE LA BIBLIA

Sería superfluo aducir la doctrina bíblica sobre la fragilidad humana, tan destacada en todas sus páginas. Bastaría recordar las palabras de Pablo, que patéticamente hace referencia a la posibilidad que él mismo tiene de perder la gracia: "Y yo corro no como a la aventura; así lucho no como quien azota el aire, sino que castigo mi cuerpo y lo esclavizo, no sea que habiendo sido heraldo para los otros resulte yo descalificado" (1 Cor 9,26-27). San Pablo es consciente de esta fragilidad: "Pero llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros" (2 Cor 4,7).

Pero nos interesa más advertir cómo por el pecado se pierde la vida divina, con la pérdida de la salvación escatológica.

1) Antiguo Testamento

El conocimiento de Dios y el conocimiento del pecado van unidos. En aquellas religiones en las que no ha habido una conciencia de un Dios personal que ama al hombre libre y gratuitamente, es fácil que el pecado se entienda como una infracción de un tabú, como una impureza ritual, como una quiebra social. En la medida en que se tiene la idea de Dios propia del deísmo, un Dios lejano en su trascendencia que no interviene para salvar y buscar la amistad del hombre, se pierde también la conciencia de pecado como ofensa personal a Dios.

Por ello, en la Biblia, en la que aparece un Dios fundamentalmente personal y que busca la alianza viva con el hombre, se presenta también el pecado como una ofensa personal a Dios, algo que rompe la comunión de vida con él.

Ya el pecado del Génesis (2,17-3,24) se muestra como una desobediencia al mandato de Dios, como una pretensión de autonomía frente a Dios, queriendo ser como él y cayendo, por el contrario, en el influjo maléfico del demonio. Adán y Eva, que eran amigos de Dios, ahora se apartan de él "avergonzados". Arrojados del paraíso, ya no tienen acceso al árbol de la vida.

Otro tanto va a ocurrir más tarde en la historia de Israel. Israel peca porque busca la seguridad en las potencias circundantes asumiendo sus dioses y porque desconfía en la fidelidad salvadora del Dios de su juventud. Peca porque desconfía

en el Dios de la alianza, porque prefiere la seguridad que le dan las potencias humanas.

Pero en la Biblia el pecado aparece como una realidad misteriosa que ofende a Dios en sí mismo. Frente a la raíz *hattâ* (que significa más bien faltar, fallar el objetivo), *segâgâh* (errar) y la raíz *awôn* (desviarse) existe en los textos bíblicos un término para designar el pecado, que es *pasà,* y que implica la idea de infidelidad a Dios (Is 1,2; 43,27; Os 7,13; 8,1; Jer 2,29; 3,13). El mismo término que se usa para designar la infidelidad conyugal *(zânâh)* se emplea también para describir la infidelidad a Yahvé (Jer 2,20; 3,6.8; Ez 6,15-16.17; Os 2,7; 4,12).

La experiencia vivida por Oseas de la infidelidad de su esposa la va a emplear Yahvé para expresar, por medio del profeta, el dolor que le produce la infidelidad de su pueblo. Es la misma idea que vemos en Ez 16,1ss.

Por eso el pecado tiene en Israel un sentido profundamente religioso. El pecado, dice Van Imschoot[4] es una desobediencia a Yahvé, una transgresión de su voluntad. La noción de pecado en Israel es incluso más religiosa que moral o ética.

En el Antiguo Testamento se da una doble imagen para expresar el pecado como ofensa a Dios: el adulterio (Ez 16,16; Dt 31,16; 32,15; Is 57,8; Os 2,60) y la imagen del hijo que abandona al padre (Os 11,3-4). No se puede decir que en estos casos se trate de antropomorfismos, pues lo mismo habría que decir cuando se presenta a Dios como padre. Se trata en ambos casos de imágenes que tienen ciertamente valor analógico en cuanto que encierran matices no siempre aplicables a Dios, pero contienen un núcleo de verdad. Resulta siempre paradójico que se acepte sin reservas que Dios se alegre con la conversión del pecador y que se rechace al mismo tiempo que el pecado le afecte. No se puede entender lo uno sin lo otro. La herida es siempre proporcional al amor, dice Galot[5]. Dice también Guillet que Dios, en la medida en que se ha comprometido en el mundo, se ha hecho vulnerable[6]; y otro tanto confiesa Descamps: "Para la Biblia y para los profetas en particular, el pecado hiere a Dios en su ser íntimo, ultraja su santidad y suscita una reacción personal de tristeza y desdén"[7]. Por ello, concluye

[4] P. VAN IMSCHOOT, *Teología del A. Testamento* (Madrid 1969) 666.

[5] J. GALOT, o.c.

[6] J. GUILLET, o.c., 96-99.

[7] A. DESCAMPS, o.c., 55.

Van Imschoot: "Siendo una rebelión contra Dios, una infidelidad que aleja de Dios, el pecado crea una separación entre Dios y el hombre y hace que Yahvé "esconda su rostro", es decir, que se aleje a su vez del pecador para no escucharle ya (Is 59,2), o que se niegue a responderle cuando se le pide un oráculo (1 Sam 14,37ss)"[8].

2) Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, el pecado, que la ley no puede suprimir y que Cristo ha venido a vencer definitivamente, aparece también como una ruptura de la vida divina. En el Nuevo Testamento queda siempre patente cuál es el elemento común de los diversos pecados: el alejamiento de Dios, la ruptura de la comunión con él (Lc 15,11ss) y el incumplimiento de la palabra divina (Mt 7,24). Como recuerda Scheffczyk[9], el Nuevo Testamento destaca con mayor fuerza que el Antiguo que la interioridad del hombre es la sede y la fuente del pecado (cf. Mt 5,21-32), y "con la nueva imagen del amor paterno de Dios ofrece una comprensión más profunda del pecado, considerándolo como una ofensa contra dicho amor paterno" (Lc 15).

Todo esto, recuerda Scheffczyk[10], permite al mismo tiempo comprender más profundamente el abismo del pecado, como puede verse en la cuestión sobre el "pecado que no se perdona" (Mt 12,31), el cual consiste en la oposición al ofrecimiento definitivo de la gracia que Dios hace en Cristo.

El pecado ha hecho de los hombres "hijos rebeldes", "hijos de la ira" (Ef 2,2-3), "enemigos de Dios" (Rom 5,10; 8,7), esclavos del demonio (Jn 8,34; 1 Jn 3,8). El pecado se adueña de todo el hombre, apartándolo de la comunión de vida con Dios.

La vida en Cristo se pierde por el pecado. Son varios los pecados que excluyen al hombre del reino de Dios. En el juicio final será la falta de obras de misericordia lo que excluya del reino (Mt 25,41-46); pero Pablo recuerda también otros pecados que excluyen del reino: "¿No sabéis que los impuros no poseerán el reino de Dios? No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los maledicentes, ni los rapaces heredarán el

[8] P. van Imschoot, o.c., 670.

[9] L. Scheffczyk, o.c., 390.

[10] Ibid.

reino de Dios" (1 Cor 6,9-11; cf. Gál 5,19-21; Ef 5,3-5; Col 3,5-11). Estos pecados excluyen, por lo tanto, de la salvación, lo que permite deducir que por ellos se pierde la vida divina.

Mientras los sinópticos hablan de pecados en plural, San Juan habla de pecado en singular para indicar que posee una esencia común y única, la cual consiste, comenta Scheffczyk[11], en la radical separación de Dios e incluso en el odio a Dios (Jn 3,19ss). Como tal rechazo de Dios, el pecado es iniquidad e impiedad (1 Jn 3,4). Juan presenta la entraña del pecado como una sumisión al poder personal de Satanás, de quien el pecador se hace hijo (Jn 8,44; 1 Jn 3,8-10).

Pablo insiste más en el poder del pecado que en los pecados personales. Comenta Scheffczyk a este respecto: "Familiarizado con el lenguaje de los LXX, Pablo entiende por *hamartía* un poder universal, personificado, que domina a la humanidad entera y, procedente de Adán, constituye el estado personal de todo el mundo (Rom 3,9.23; 5,18.19; Gál 3,22), ideas que no están lejos del concepto del pecado original. La esencia de esta situación consiste en la equivocada autoafirmación del hombre y en su desobediencia a Dios (Rom 1,21; 2,8; 11,30; Ef 2,2)"[12].

Como consecuencia de este dominio del pecado se manifiesta por doquier el poder de la muerte (Rom 6,13), la cual no es para Pablo un destino fatal, como pensaban los griegos, sino que procede de la culpa y el pecado. "Por esta potencia de dominio, continúa Scheffczyk, el pecado representa un poder diabólico (Rom 3,9; 7,14; Gál 3,22) que somete al hombre, le arrebata la libertad y le convierte en esclavo (Rom 6,16-20; Gál 3,22)"[13].

El pecado, por lo tanto, es muerte, ruptura de la vida en Dios; es caminar en tinieblas, algo que sólo en Cristo por la fe y el bautismo se puede romper. Es esta separación de Dios el elemento formal del pecado. Lo dice así Santo Tomás: "El pecado mortal implica dos cosas: separación de Dios y dedicación al bien creado; pero la separación de Dios *(aversio a Deo)* es el elemento formal, y la dedicación a las criaturas *(conversio ad creaturam)* es el material"[14].

Pero el Nuevo Testamento habla también de otros pecados que no rompen la vida de Dios. Pablo, en 1 Cor 3,10-

[11] Ibid.
[12] Ibid., 390-391.
[13] Ibid., 391.
[14] III q.86 a.4 ad 2.

15, describe a los predicadores que no edifican sobre el sólido fundamento que es Cristo. Se salvarán en el día del juicio, pero sólo como "quien pasa por el fuego". Esta actividad incorrecta de los predicadores no desvía, por tanto, de la salvación. Son los pecados cotidianos por los que el Señor enseña a pedir perdón cada día en el padrenuestro (Mt 6,12), sin que los discípulos se sientan por ello apartados de la vida.

IV. EL PECADO COMO RUPTURA DE LA VIDA DIVINA

El rabinismo tenía una concepción antropomórfica y jurídica del pecado en el sentido de que Dios, al hacer el juicio de los hombres, habría de sopesar las obras buenas y las malas en cada uno, haciendo un balance cuantitativo de las mismas: de ser más las buenas, quedaría el hombre salvado; de ser más las malas, quedaría condenado.

Es obvio que esta consideración antropomórfica y cuantitativa del pecado no casa con la concepción bíblica y personalista de la misma. Quien entiende que el pecado es una ofensa personal a Dios que rompe su amistad, no puede comprender que tal amistad sea todavía posible cuando ha existido una ofensa seria y grave a Dios. Sólo si se pierde de vista la concepción personalista del pecado, cayendo en una concepción del mismo como mera conculcación de la ley, cabría hacer una valoración cuantitativa. Pero el pecado en el mundo bíblico se mide más desde una visión cualitativa como ofensa personal a Dios que como una mera conculcación de la ley, que también lo es. En la Biblia es mayor el sentido religioso del pecado que el sentido moral o ético, aunque éste no queda nunca eliminado, sino enmarcado en aquél.

Ocurre entonces que uno ofende a Dios y rompe su amistad fundamentalmente cuando se enfrenta de una manera personal contra Dios en el pecado de la infidelidad; pero también ofende a Dios aquel que de una forma deliberada rompe uno de sus mandamientos en materia grave. De la misma manera que el amor a Dios implica la resolución y el compromiso de cumplir todos sus mandamientos, tal amor se rompe cuando alguien incumple conscientemente alguno de sus mandatos graves.

Recuerdan Flick-Alszeghy que el que ama a Dios sobre todas las cosas desea observar los mandamientos divinos. «La transgresión deliberada de cualquiera de ellos es, por tanto,

incompatible con la permanencia de la opción fundamental, con la que se ha escogido la voluntad de Dios como norma de la propia vida moral. Por consiguiente, no es la materialidad de los actos la que priva al hombre de la vida divina, sino la oposición que tienen estos actos con la caridad. La transgresión de un precepto divino es pecado mortal solamente cuando el hombre la comete deliberadamente, siendo plenamente consciente de que actúa de una manera contraria a la voluntad divina. Esto no quiere decir que el pecado mortal exista solamente cuando el motivo del acto sea la oposición a Dios; semejante pecado "satánico" es muy raro, y generalmente al hombre creyente le gustaría conservar la amistad con Dios conciliándola con la búsqueda incondicionada de su propia satisfacción; hay pecado mortal cuando el hombre consciente y libremente acepta la separación de Dios, implícita en su comportamiento. Efectivamente, en ese caso el hombre compromete implícitamente su existencia por un valor diverso de Dios, considerado prácticamente como superior a Dios. De esta forma el pecado mortal es siempre una repulsa de la caridad»[15].

Recientemente el Magisterio ha tenido que abordar el concepto de opción fundamental a propósito del pecado. Ha dicho así la Congregación de la Doctrina de la Fe en un documento reciente:

"El respeto a la ley en el campo de la sexualidad, así como la práctica de la castidad, se ven no poco comprometidos, sobre todo en los cristianos menos fervorosos, por la tendencia actual a reducir hasta el extremo, al menos en la existencia concreta de los hombres, la realidad del pecado grave, si no es que se llega a negarla.

Algunos llegan a afirmar que el pecado mortal que separa de Dios sólo se verifica en el rechazo directo y formal de la llamada de Dios, o en el egoísmo que se cierra al amor del prójimo completa y deliberadamente. Sólo entonces tendría lugar una opción fundamental, es decir, una de aquellas decisiones que comprometen totalmente a la persona y que serían necesarias para constituir un pecado mortal. Por ella tomaría o ratificaría el hombre, desde el centro de su personalidad, una actitud radical en relación con Dios o con los hombres. Por el contrario, las acciones que llaman periféricas (en las que niegan que se dé por lo regular una elección decisiva) no llegarían a cambiar una opción fundamental. Y tanto menos cuanto que, según se observa, con

[15] M. Flick-Z. Alszeghy, *Antropología teológica* (Salamanca 1970) 364-365.

frecuencia proceden de los hábitos contraídos. De esta suerte esas acciones pueden debilitar las opciones fundamentales, pero no hasta el punto de poderlas cambiar por completo. Ahora bien, según esos autores, un cambio de opción fundamental respecto de Dios ocurre más difícilmente en el campo de la actividad sexual, donde en general el hombre no quebranta el orden moral de manera plenamente deliberada y responsable, sino más bien bajo el influjo de su pasión, de su debilidad o de su inmadurez, incluso a veces de la ilusión que se hace de demostrar así su amor por el prójimo. A todo lo cual se añade con frecuencia la presión del ambiente social.

Sin duda que la opción fundamental es la que decide en último término la condición moral de una persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando éstos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no sean suficientes para constituir un pecado mortal.

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que está incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, de cualquiera de las leyes morales" [16].

También en *Reconciliación y penitencia* Juan Pablo II ha salido al paso del concepto de opción fundamental. Viene a decir el Papa que la orientación fundamental puede ser cambiada por los actos particulares siempre que un acto particular sea consciente y libre y tenga por objeto una materia grave. Entonces es pecado mortal: "Llamamos pecado mortal al acto mediante el cual un hombre con libertad y conocimiento rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volver a sí mismo, a una realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina. Esto puede ocurrir de modo directo o formal o de un modo equivalente, como en todos los actos de desobediencia en materia grave" [17].

El Papa no acepta la triple división de los pecados en leves, graves y mortales. Todo pecado voluntario y consciente en materia grave es mortal, es decir, priva al hombre de la

[16] CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración "Persona humana" acerca de algunas cuestiones de ética sexual* (1975) n.10.

[17] JUAN PABLO II, *Reconciliación y penitencia* n.17.

vida divina y, en el fondo, es un rechazo indirecto de la vida de Dios.

Así pues, el pecado mortal afecta totalmente a la amistad con Dios, destruyendo su amistad.

La misma fe queda también dañada por el pecado mortal. Ciertamente la fe es compatible con el pecado mortal, la fe puede subsistir en medio del pecado, como recuerda el concilio Vaticano I, el cual habla de la posibilidad de una fe que no obre por la caridad (D 3010).

La fe es la aceptación del mensaje revelado apoyándose en la inefable atracción interior de Dios por la cual da el hombre el asentimiento. Puede ocurrir, por lo tanto, que ese asentimiento, que implica ya un apoyo en Dios y una entrega inicial a él, no sea una plena entrega en la caridad. En este sentido la fe es compatible con el pecado mortal.

Ahora bien, siendo la fe el inicio de la amistad divina en cuanto que supone ya la entrega confiada a la solicitación del testimonio interior de Dios, por su propia dinámica tiende a ser una entrega total por la caridad. La caridad es el desarrollo pleno y lógico de la fe en lo que ésta tiene de entrega confiada a la atracción interior de Dios. Por ello una fe que no ama plenamente es una fe incoherente, una fe enfermiza que queda por lo mismo dañada en sí misma. Puede incluso ocurrir que, al no aceptar el compromiso ulterior que pide la fe, esta misma desaparezca con el tiempo, según aquello de que el hombre termina siendo como actúa. Por ello el pecado ofusca en cierto modo la perfección propia de la fe y es algo contrario a la fe.

De la misma manera que dijimos que la fe es el principio, la raíz y el fundamento de la justificación, si ésta no llega a su término, se resiente en cuanto fundamento. La fe está hecha para amar, y quien no ama no realiza la vocación última de la fe, privándola así de su más rica finalidad.

Por último, queda hablar del pecado venial, el pecado que no destruye la orientación fundamental del amor a Dios, pero que disminuye el fervor y dispone así para el pecado mortal, para la ruptura de la amistad con Dios. Es el pecado que no produce muerte, sino enfermedad y debilitamiento; no separa de Dios abiertamente, no excluye de su gracia y de su amistad (D 1680,1920), no desvía al hombre totalmente de su fin, pero debilita de tal modo la vida de gracia, que cuando se comete de una forma sistemática, consciente y libre, es la antesala del pecado mortal y de la ruptura definitiva.

V. EL MANTENIMIENTO DE LA GRACIA Y LA PERSEVERANCIA FINAL

Los protestantes no han hablado propiamente de los auxilios cotidianos que el hombre necesita para el mantenimiento de la vida en gracia. Para ellos todo se reduce a la fe confiada en la misericordia divina, y no puede plantearse el problema del mantenimiento de una gracia inherente al hombre que ellos rechazan en cuanto tal. Por el contrario, en la teología católica se ha sido consciente de la debilidad interior del hombre justificado y de la necesidad correlativa de una ayuda ulterior de Dios que, por medio de las gracias actuales, permita al justo mantenerse en gracia y perseverar hasta el fin.

Se trata de verdaderas gracias actuales, es decir, de iluminaciones del entendimiento y de inspiraciones de la voluntad que tienen un doble fin: la función elevante de fortalecer aún más la adhesión del hombre a Dios por el amor que justifica y la función sanante, consecuencia de la anterior, de fortalecer la debilidad del hombre. No quiere esto decir que para cada acto de la vida sobrenatural del justo se requiera una gracia actual, como pensaron algunos escolásticos; pero ciertamente, dada la vida de lucha que el cristiano tiene que mantener, necesitará en ciertas ocasiones, al menos, de ese auxilio especial para mantener la vida de gracia.

Por la gracia santificante que el justo posee tiene ya la potencia física para perseverar; pero tiene también una cierta debilidad debida a los obstáculos que la vida presenta. Estos auxilios que el hombre recibe vienen así a reafirmar la adhesión del hombre a Dios, ya alcanzada por la justificación, y en consecuencia a ayudarle a superar las dificultades que encuentra en el camino. Una vez más repetimos que la gracia en tanto es sanante en cuanto que es elevante, en tanto ayuda a superar la dificultad en cuanto que enraíza más en Dios.

La Sagrada Escritura nos hace conscientes de la necesidad que tenemos de una ulterior ayuda de la gracia. La vida del justo es una vida llena de lucha y sometida a la fragilidad por los enemigos que la acosan. No es cuestión de repetir lo dicho ya sobre la fragilidad de la vida del justo. San Pablo habla de la armadura de la que se tiene que revestir el justo, y compara la vida cristiana a la vida del atleta, que tiene que hacer sacrificios y privaciones en orden a conseguir una corona al fin y al cabo corruptible (1 Cor 9,24-25). Por ello el cristiano tiene que revestirse de la armadura de Dios para resistir a las insidias del diablo, pues luchamos no contra elementos humanos, sino contra los principados y las potes-

tades (Ef 6,11-17). De ahí que sea constante la exhortación a la oración que vemos en el Nuevo Testamento, "porque el espíritu está pronto, pero la carne es flaca" (Mt 26,41).

Según esto, el concilio de Trento definió que el hombre no puede perseverar en la gracia sin especial auxilio de Dios: "Si alguno dijere que el que ha sido justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede perseverar, sea anatema" (can.22; D 1572).

Ahora bien, el justo cuenta siempre con la garantía de este auxilio por parte de Dios. En primer lugar, porque Dios no permite la tentación más allá de las posibilidades del hombre: "No habéis sufrido tentación superior a la medida humana. Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas" (1 Cor 10,13). Pero, además, Dios da el auxilio oportuno para que el hombre pueda vencer: "Con la tentación Dios os dará modo de poderla resistir con éxito" (1 Cor 10,13), de modo que el justo puede estar seguro de la victoria con la ayuda del Señor: "Los mandamientos no son pesados, pues todo el que ha nacido de Dios vence al mundo. Y lo que ha conseguido la victoria sobre el mundo es nuestra fe" (1 Jn 5,3-4). También el maligno ha sido vencido por Cristo, por lo cual Juan exhorta a los jóvenes a luchar, recordándoles que en Cristo han vencido al maligno (1 Jn 2,13). San Pablo, por su lado, reconoce: todo lo puedo en aquel "que me conforta" (Flp 4,13)[18].

San Agustín, en la defensa de la necesidad de la gracia, es consciente de la debilidad del hombre cuando sólo cuenta con sus fuerzas; pero es también consciente de la capacidad de victoria que tiene el hombre por medio de la gracia: "No manda, pues, Dios cosas imposibles; pero, al imponer un precepto, te amonesta a que hagas lo que está a tu alcance y a que pidas lo que no puedes"[19]. Es un Dios que no abandona si no es abandonado[20].

El concilio de Orange se ha expresado así: "También creemos, según la fe católica, que después de recibir por el bautismo la gracia, todos los bautizados pueden y deben, con el auxilio y cooperación de Cristo, con tal que quieran fielmente trabajar, cumplir lo que pertenece a la salud del alma" (D 397). El concilio de Trento se ha hecho eco de esta doctrina al enseñar: "Nadie puede emplear aquella fórmula teme-

[18] Ibid.
[19] *De nat. et gratia* c.43: PL 44,271.
[20] Ibid., c.26: PL 44,261.

raria y anatematizada por los Santos Padres: que la observancia de los mandamientos de Dios es imposible para el hombre justificado. Porque Dios no manda cosas imposibles, sino que al mandar lo que manda te invita a que hagas lo que puedas y a pedir lo que no puedas, y te ayuda para que puedas" (cap.11; D 1536).

Por otro lado, el concilio de Trento, consciente de la debilidad humana, enseña que el justo no tiene la posibilidad de evitar todos los pecados veniales si no es con el auxilio de un privilegio especial, diciendo que el que enseñe que "durante toda la vida puede evitar todos los pecados, incluso veniales, a no ser que se trate de un privilegio especial de Dios, sea anatema" (can.23; D 1573).

Así pues, según la doctrina de la Iglesia, el hombre puede perseverar en gracia con los auxilios especiales, venciendo todas las tentaciones graves que le salgan al paso, con lo cual tiene en potencia, diríamos, la perseverancia final. La perseverancia final significa permanecer en gracia hasta el final de la vida.

El concilio de Trento se ha mostrado extremadamente realista en relación a la perseverancia final, enseñando que "nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos tienen que colocar y tener su más firme esperanza en el auxilio de Dios. Porque, si no son infieles a su gracia, Dios, que comenzó la obra buena, la llevará a su término... Tienen que temer, por razón de la lucha que aún les queda librar con la carne, con el mundo y con el diablo; lucha de la que no pueden salir victoriosos si no obedecen, con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol: "No somos deudores de la carne para vivir según la carne; pues si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras de la carne, viviréis" (Rom 8,12ss)" (cap.13; D 1541).

Es doctrina divina y católica el que la perseverancia final es un don de Dios, un don mayor que la perseverancia en potencia, lo cual se deduce, como recuerdan Flick-Alszeghy[21], de la oración litúrgica que pide a Dios la perseverancia hasta el fin. El concilio de Trento habla de la perseverancia final como del "don de la perseverancia" del que nunca podemos estar seguros, mientras que el justo no puede dudar de la perseverancia en potencia, comentan Flick-Alszeghy[22]. La perseverancia final es un mayor don que la perseverancia en potencia, porque de hecho tiene un mayor don que el que

[21] M. Flick-Z. Alszeghy, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 748.
[22] Ibid.

está en la perseverancia potencial, dado que la gracia ha cuajado, se ha hecho realidad, se ha hecho eficaz, la cual implica, como ya vimos, un mayor don de Dios[23].

[23] Ibid.

Capítulo XIV

LA DISTRIBUCION DE LA GRACIA

Una vez que hemos hablado de la gracia en todas sus dimensiones, digamos también una palabra, aunque breve, de su distribución por parte de Dios. ¿Da Dios la gracia a todo hombre? Y ¿en la misma medida? Recordemos que a lo largo del trabajo hemos visto que el hombre no puede cumplir todas las exigencias de la ley natural sin la gracia y, por supuesto, sin ella no se puede encaminar hacia la salvación.

I. DIOS LLAMA A TODOS A LA SALVACION

1) **Sagrada Escritura**

Vemos en la Sagrada Escritura que Dios llama a todos a la salvación. La elección que Dios hace de Israel era por sí misma una elección que miraba en su objetivo final a la salvación de toda la humanidad. Dice así el Vaticano II: "Deseando Dios con su gran amor preparar la salvación de toda la humanidad, escogió a un pueblo en particular a quien confiar sus promesas" (DV 14).

Aparte de aquellos casos en el Antiguo Testamento en los que Dios extiende su salvación a los paganos, como en el caso de Jonás, que predica en Nínive, hay textos en la Antigua Alianza en los que se vislumbra la perspectiva universal de la salvación, como el vaticinio por parte de Malaquías de un sacrificio puro que se ofrecerá a Dios en todas las naciones: "No tengo ninguna complacencia en vosotros, dice Yahvé Sebaot, y no me es grata la oblación de vuestras manos, pues desde donde sale el sol hasta el ocaso, grande es mi nombre entre las naciones y en todo lugar se ofrece a mi nombre un sacrificio de incienso y de oblación pura" (Mal 1,10-11).

Malaquías, viendo la situación de negligencia, se traslada al futuro y habla del sacrificio definitivo que será ofrecido por todo el mundo. Será ofrecido al nombre de Dios, al

nombre de Dios conocido como tal. Es un sacrificio que ofrecen las naciones *(goyim),* es decir, los gentiles.

Este amor de Dios se hace extensivo incluso a los pecadores, a quienes Dios no niega su gracia, como vemos en Prov 1,20-23. Hay por parte de Dios una invitación continua al arrepentimiento: él no se goza en la muerte del impío, sino en que se convierta y viva (Ez 33,11).

Pero es sobre todo en el Nuevo Testamento donde la universalidad de la gracia aparece explícitamente afirmada. El reino de Dios que Cristo predica se extiende a todos los hombres, y particularmente es un ofrecimiento de gracia a los pecadores (Mt 11,19; Lc 7,34). La parábola del pastor que encuentra la oveja perdida y la de la mujer que busca la moneda, junto con la parábola del hijo pródigo (Lc 15), muestran la perseverancia de Dios en la llamada a los pecadores.

San Pablo ha recibido del Señor la misión de predicar la palabra a todos (Rom 1,1; Act 9,15). El es el encargado de la predicación a los gentiles, pues Dios es salvador de todos los hombres y a todos ofrece su gracia. Dios quiere "que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad. Porque hay un solo Dios y también un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, hombre también, que se entregó a sí mismo como rescate por todos" (1 Tim 2,4-5). San Pedro explica el retraso de la parusía como un signo de la paciencia de Dios, que espera que los hombres no perezcan y vengan a penitencia (2 Pe 3,9).

No obsta a esto el que la Biblia hable a veces de algún pecado como imperdonable, como es el caso del pecado contra el Espíritu Santo (Mt 12,31-32; Mc 3,28-29). La blasfemia contra el Espíritu Santo aparece como la obstinación cínica de quien se opone y se niega a las admirables obras del Espíritu. El hombre tiene excusa frente al Hijo del hombre, cuya divinidad aparece oculta por la apariencia humilde de su persona; pero no ante los signos evidentes del Espíritu, como es el caso (en este contexto) de la expulsión de los demonios, que evidentemente no puede atribuirse a Beelzebuh. Poniéndose en contra de la evidencia de los signos, uno se cierra al proceso mismo de la conversión.

2) En la tradición

En los primeros siglos de la Iglesia existió la persuasión de que Dios no condena a ningún hombre de buena voluntad. Justino, por ejemplo, con su teoría del Logos spermáti-

cos, defiende que también los paganos han recibido la revelación del Logos, aunque de una forma parcial e incompleta. También a ellos ha llegado la gracia de la salvación. Los santos del Antiguo Testamento, confiesan repetidamente los Padres, recibieron la gracia y el amor de Dios en atención a los méritos de Cristo.

Fue Agustín el que con su concepción de la *massa damnata* en virtud del pecado original llegó a pensar que Dios no ofrece a todos los hombres la gracia y que condena a algunos en virtud del pecado original, con lo cual no cometería injusticia alguna, dado que están ya condenados por el pecado original. Sólo unos pocos hombres se salvan de esa situación en la que la humanidad está sumida a causa del pecado original. Como ya tuvimos ocasión de explicar, parece que la única forma que vio San Agustín de salvar la gratuidad de la gracia fue negar la voluntad salvífica universal de Dios, dejándose llevar, como dice Rondet[1], por una visión un tanto antropocéntrica de la gratuidad. No concibe que la gracia pueda ser gratuita si se concede a todos. La misericordia divina consiste, por lo tanto, en que de la *massa damnata* son sacados algunos privilegiados. La existencia de una gracia suficiente, ofrecida a todos los hombres, no llamó tanto su atención.

Sin embargo, esta perspectiva reduccionista de San Agustín quedó suavizada y depurada. El semipelagianismo, que no llegó a comprender que el inicio mismo de la salvación es obra de Dios, tuvo también su aspecto positivo como reacción contra la afirmación rígida del agustinismo respecto a la voluntad salvífica universal de Dios. Próspero de Aquitania con su *De vocatione omnium gentium* dejó claro que todos reciben la llamada a la salvación, y en el concilio II de Orange habría de triunfar un agustinismo moderado que no reflejaba ya las tesis predestinacionistas de San Agustín. En la profesión de fe del concilio de Orange se habla de la predestinación a la condenación como algo que el cristiano no puede creer (D 397).

Los intérpretes están de acuerdo en que a Próspero se debe la mitigación del agustinismo y la preparación de la tradición posterior. En la Edad Media fue abriéndose paso el axioma "facienti quod est in se Deus non denegat gratiam", con el que se expresaba la convicción de que nadie queda excluido de la salvación si no es por propia culpa.

Santo Tomás, que, por un lado, sigue manteniendo la tesis

[1] H. RONDET, *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966) 116.

de que no es injusto que Dios condene a alguien en virtud del pecado original (*Exp. in Ioan.* 10,5), enseña, por otra parte, que ningún niño llega a la edad adulta sin verse obligado a optar por Dios o contra él. El niño, llegado al uso de la razón, elige inevitablemente como fin último a Dios o a la criatura[2], cometiendo, en consecuencia, pecados personales. Pero no deduce de ello Santo Tomás que a todos los hombres se les haya ofrecido la gracia al llegar al uso de la razón en aras de la justificación[3].

La conciencia de que Dios ofrece su gracia también a los infieles la habría de exponer la Iglesia con mayor fuerza al oponerse a las tesis del jansenismo. Jansenio defendía que Cristo no murió por todos, sino sólo por los predestinados; que toda obra buena es sólo fruto de la gracia, y que, por tanto, los que carecen de la fe y se hallan fuera de la Iglesia no reciben gracia alguna. He aquí una proposición condenada: "Los paganos, los judíos y herejes y otros de tal especie, no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y por tanto de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, sin gracia alguna suficiente" (D 2305).

La bula *Unigenitus* salió también al paso de los errores de Quesnel condenando la proposición "fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna" (D 2429).

Pío IX en la encíclica *Quanto conficiamur moerore* vino a decir también que Dios no consiente que nadie sea castigado con el suplicio eterno si no es reo de pecado voluntario (D 2869). El que desconoce con ignorancia inculpable la verdadera fe y se esfuerza por llevar una vida honesta, puede con ayuda de la gracia divina llegar a la vida eterna:

"Conocemos nosotros y vosotros que aquellos que sufren una ignorancia invencible sobre nuestra santísima religión y que guardando la ley natural y sus preceptos inscritos en los corazones de todos y estando preparados a obedecer a Dios llevan una vida honesta y recta, pueden, en virtud de la luz divina y de la gracia, conseguir la vida eterna, puesto que Dios, que conoce las mentes, los ánimos y los pensamientos de todos, no puede permitir por su máxima bondad y clemencia que sea castigado con los suplicios eternos el que no tiene reato de culpa voluntaria" (D 2866).

El Vaticano II ha enseñado al respecto que la Iglesia es necesaria para la salvación, de modo que "no podrían salvarse

[2] I-II q.89 a.6.
[3] M. Flick-Z. Alszeghy, *Antropología teológica* (Salamanca 1970) 467.

aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo se negasen a entrar o perseverar en ella" (LG 14). Al que no obra este rechazo formal, le puede llegar la gracia de Cristo por medios extraordinarios que él conoce: "Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, y buscan con sinceridad a Dios, y se esfuerzan bajo influjo de la gracia en cumplir con las obras de su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. La divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a los que, sin culpa por su parte, no llegaron todavía a un conocimiento claro de Dios y, sin embargo, se esfuerzan, ayudados por la gracia divina, en conseguir una vida justa. La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero que entre ellos se da como preparación evangélica y otorgado por quien ilumina a todos los hombres para que al fin tengan vida" (LG 16).

Dice *Gaudium et spes,* número 22: "Esto (la asociación al misterio pascual) vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible. Cristo murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual".

Pero advierte también el concilio: dado que el maligno desvía constantemente el corazón de los hombres, la Iglesia fomenta encarecidamente la necesidad de las misiones (LG 16). En el decreto *Ad gentes* insiste el concilio en la necesidad de evangelizar, aunque a los hombres que sin culpa propia desconocen el evangelio, la gracia de Dios les puede llegar "por caminos que él sabe" (AG 7). Lo dice también la *Evangelii nuntiandi* cuando habla de caminos extraordinarios por los que Dios realiza la salvación, añadiendo que en realidad si su Hijo ha venido al mundo ha sido precisamente para revelarnos, mediante su palabra y su vida, los caminos ordinarios de la salvación *(Evang. nunt.* 80). Dios tiene, pues, caminos extraordinarios para salvar a las personas de buena voluntad.

La Iglesia tiene, por lo tanto, la persuasión de que Dios da su gracia a todo hombre de buena voluntad y de que Dios ofrece a los pecadores el auxilio de su gracia, aunque hay que mantener, como es obvio, que los que gozamos de las fuentes de la gracia que son los sacramentos poseemos una abundan-

cia de la misma que no tienen aquellos que están desposeídos de los medios ordinarios.

Hay elementos positivos en otras religiones, como reconoce el Vaticano II y la *Evangelii nuntiandi,* pero dice ésta (n.53) "que aun frente a las expresiones naturales más dignas de estima, la Iglesia se funda en el hecho de que la religión de Jesús, la misma que ella anuncia por medio de la evangelización, sitúa objetivamente al hombre en relación con el plan de Dios, con su presencia viva, con su acción; hace hallar de nuevo el misterio de la paternidad divina que sale al encuentro de la humanidad. En otras palabras, nuestra religión instaura efectivamente una relación auténtica y viviente con Dios, cosa que las otras religiones no logran establecer, por más que tienen, por decirlo así, extendidos sus brazos hacia el cielo".

Diríamos nosotros con palabras nuestras que ninguna religión concede por sí misma la filiación divina ni la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte. Esto lo concede Cristo por medio de su Iglesia, de modo que aquel que en otra religión se salva, se salva por Cristo aunque no lo conozca, y recibiendo, desde luego, su gracia por medios extraordinarios que no pueden dar la abundancia de salvación que dan los sacramentos y el conocimiento explícito de la palabra divina.

Ultimamente Juan Pablo II ha dedicado la encíclica *Redemptoris missio* al tema de la misión. En ella recalca el Pontífice la fe en Cristo como único salvador y único mediador. Cabe hablar de algún tipo de mediación en las otras religiones, pero que únicamente cobra significado y valor por la mediación de Cristo, de modo que no pueden ser entendidas como paralelas o complementarias[4]. Cristo con su reino nos ha traído la filiación divina y la liberación del pecado y de la muerte. Ninguna otra religión puede conseguir ni tener este alcance. Cristo no es un mediador más, sino *la vía* establecida por Dios mismo para llegar a él. "Los hombres, pues, no pueden entrar en comunión con Dios si no es por medio de Cristo y bajo la acción de su Espíritu"[5].

El misterio de la Iglesia fundada por Cristo no es sino la prolongación de su propio misterio de salvación. En el fondo se trata del mismo y único misterio, de modo que la Iglesia sólo puede ser entendida como sacramento universal de salvación. Ella sola posee la plenitud de los medios de salvación

[4] *Redemptoris missio* 5.
[5] Ibid., 5.

con los que Cristo la ha enriquecido, de modo que constituye "el único camino ordinario de salvación"[6]. De ahí la necesidad de la implantación de la Iglesia en las misiones, pues Cristo ha querido salvar a toda la humanidad como cabeza de su cuerpo.

Dicho esto, el Papa guarda un magnífico equilibrio entre la necesidad de extender la Iglesia y la creencia en que existe la posibilidad de salvación también fuera de sus fronteras para los hombres de buena voluntad. El Espíritu de Cristo, que sopla donde quiere, puede influir, por caminos que sólo Dios conoce, en los paganos, asociándolos al misterio pascual de Cristo. Puede influir también en pueblos, culturas y religiones. Es lo que los Santos Padres llamaban "semillas del Verbo".

Pero esta acción del Espíritu Santo en los hombres de buena voluntad es sólo una "preparación evangélica"[7] que sólo tiene sentido en la medida en que se dirige a la plenitud de salvación y de medios que se dan en la Iglesia católica. La gracia que un pagano puede recibir nace, en el fondo, del misterio pascual de Cristo, presente en la Iglesia. Nace, pues, de la Iglesia y a ella tiende por su propio dinamismo. No podemos olvidar que, aunque un pagano de buena voluntad pueda salvarse fuera de la Iglesia (no se salva aquel que conoce la Iglesia católica como institución fundada por Cristo y la rechaza: LG 14), vive en una situación de precariedad y de penuria respecto a los medios de salvación, carece de la Palabra de Dios y de los sacramentos, así como del carácter sacramental por el que el bautizado queda configurado con Cristo de modo que tiene un cierto derecho a la gracia (es Cristo que se compromete con el bautizado). Por esto el Papa no puede olvidar aquello de San Pablo: "¡Ay de mí si no evangelizare!" (1 Cor 9,16).

Esta gracia es también la que salvó a los justos del Antiguo Testamento. Aunque en él no se tuviera perfecto conocimiento de la gracia, no faltó por ello su realidad. Pero las gracias que se daban en el Antiguo Testamento se conferían no en razón de la ley, sino en atención a los méritos de Cristo. Santo Tomás dice en I-II q.106 a.2 y 3 que la ley antigua no daba el Espíritu como la nueva. No lo confería con la plenitud que se dio el día de Pentecostés. Si hubo en el Antiguo Testamento justos que tenían el amor y la gracia del Espíritu fue, dice el Aquinate, porque esperaban los bie-

[6] Ibid., 55.
[7] Ibid., 29.

nes prometidos, y en tal esperanza pertenecían al Nuevo Testamento. Fueron, pues, justificados por la fe en Cristo que había de venir (I-II q.107 a.1).

II. APROXIMACION RACIONAL

1) Dios ofrece su gracia a todos los hombres

Como hemos visto, esto es patrimonio de la fe de la Iglesia, que ha ido llegando a dicha convicción meditando en los siguientes principios:

— La voluntad salvífica universal de Dios, que aparece en textos como 1 Tim 2,4. Puesto que Dios ha manifestado su voluntad de salvar a todos los hombres, no conferir los medios que condujeran a ello sería hacer de tal voluntad una veleidad. No hablamos aquí de que el hombre tenga derechos a tales medios, sino que, supuesta la voluntad salvífica universal de Dios, Dios no puede ser infiel a sí mismo.

— La misericordia divina, que perdona indefinidamente las ofensas recibidas (Mt 18,22).

— El hecho de que sólo hay un fin sobrenatural de la visión beatífica. La salvación natural ha sido considerada en teología como mera hipótesis, no existente de hecho. ¿Puede entonces Dios destinar a toda la humanidad a la visión beatífica sin hacer que la gracia, por medios extraordinarios que él conoce, llegue a todos los hombres de buena voluntad?

— El misterio de la encarnación redentora, por el que Cristo nos ha ganado el amor del Padre y por el que Dios decide salvar a toda la humanidad. El misterio de redención se hace presente en el sacramento de la eucaristía y es ofrecido a Dios Padre continuamente en favor de toda la humanidad. La gracia nace perpetuamente en la eucaristía en favor de todos los hombres. La eucaristía es la actualización de la obra redentora de Cristo entre nosotros y ello no puede quedar sin consecuencias para toda la Iglesia y toda la humanidad. Por ello, participar en la eucaristía es redimir al mundo en su forma más eficaz.

2) Dios ofrece su gracia en formas diferentes

Sin embargo, con la Sagrada Escritura y la Tradición en la mano no podemos decir que la gracia de Cristo se dé a todos los hombres de una forma y en una medida iguales. Dios da gracias en grado y en cualidad diferentes según su divino beneplácito.

Dios elige al pueblo de Israel con una gracia especial que no corresponde a sus méritos o a una condición superior. Dice a Moisés: "Yo hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia de quien tengo misericordia" (Ex 33,19).

En la parábola de los obreros enviados a la viña (Mt 20,1ss) Cristo muestra una liberalidad total al conceder a unos un salario que no es proporcional a las horas de trabajo. "¿Es que no puedo hacer yo con lo mío lo que quiero?" (Mt 20,15). Cuando Cristo se lamenta de que Cafarnaún y Betsaida no se hayan convertido ante sus milagros, mientras que se habrían convertido Tiro y Sidón, viene a mostrar que las ciudades del lago recibieron gracias especiales que no recibieron otros pueblos (Mt 11,21).

Rom 9,20 viene a decir que a Dios no se le puede pedir cuentas de su actuación, lo mismo que expresa Rom 11,34-35: "¿Quién conoció el pensamiento del Señor?, o ¿quién fue su consejero?, o ¿quién le dio primero que tenga derecho a la recompensa?; porque de él, por él y para él son todas las cosas".

Esta desigualdad en la distribución de las gracias por parte de Dios ha sido también mantenida de modo pacífico por los Padres. Lo ha sido también a lo largo de los siglos, pues no ha sido motivo de controversia. El concilio de Trento, hablando de la justificación, se refiere al don de la justicia que el Espíritu Santo reparte como quiere (1 Cor 12,11) y según la propia disposición y cooperación de cada uno.

En realidad, este tema no se ha puesto en discusión, dado que, hablando de la gracia, nadie puede presentar derechos delante de Dios, lo cual no significa tampoco que Dios obre a capricho y de forma arbitraria. Dios en su designio de salvación tiene su "lógica" y unos planes que nosotros desconocemos. Por otro lado, es claro que una mayor concesión de gracia a una persona supone para ésta una mayor responsabilidad. En la medida en que Dios ha sido más generoso con una persona, en esa misma medida tendrá que responder la persona agraciada. Dios, que escruta los corazones de todo hombre, juzgará, por otro lado, de acuerdo con la correspondencia de cada uno a sus dones.

III. "FACIENTI QUOD EST IN SE DEUS NON DENEGAT GRATIAM"

Este es el principio que, anticipado ya en la teología de los Padres, expresó desde la Edad Media la convicción de que nadie queda excluido de la salvación sin culpa personal.

Ciertamente, en cuanto principio que expresa la cooperación con la gracia, puede ser entendido de una forma semipelagiana, como si el hombre pudiera dar por sí mismo el primer paso hacia la salvación con un comportamiento que reclamara en cierto modo la ulterior ayuda de Dios. Entendido así, sería totalmente inaceptable, pues ya hemos tenido ocasión de ver que la salvación, desde su inicio, es don de Dios.

Normalmente, la forma de entender este principio sería pensar que Dios no niega la salvación al que hace todo lo que está de su parte en el cumplimiento de la ley natural. Decía Santo Tomás que a un hombre que hubiera vivido en medio de la selva y entre animales salvajes y que por su lado se hubiera esforzado en seguir el dictado de su conciencia natural, Dios no le negaría su gracia o por una inspiración interna o por el envío de un misionero[8].

Ahora bien, decir que Dios da su gracia al que de suyo cumple la ley natural es una afirmación que debe ser matizada en diversos puntos. En primer lugar, podría entenderse que el hombre, cumpliendo la ley natural, tuviera como una especie de título para la gracia, lo cual sería de nuevo caer en la comprensión semipelagiana del principio en cuestión. Pero ocurre, además, que el hombre no tiene capacidad para cumplir las exigencias todas de la ley natural.

Por ello el principio sólo puede ser entendido correctamente en el siguiente modo: el hombre que hace lo que puede en el campo de la ley natural, es decir, alguien que no pone obstáculos a la gracia divina y sin tener derecho alguno a la gracia la recibe por el solo motivo de que Dios, por su voluntad salvífica, se la da. Se trata, por lo tanto, de no poner obstáculos voluntarios a una gracia que sólo se concede por la voluntad salvífica de Dios. Y, ciertamente, el no poner obstáculos voluntarios, el no pecar allí donde se tiene capacidad para cumplir la ley, hace al hombre menos inepto para recibir la gracia que al que temerariamente se deja llevar por el pecado voluntario.

Aparte de esta comprensión del principio, es posible otra que apuntan Flick-Alszeghy[9]. Sabido es que el hombre que tiene cierta capacidad de cumplir las exigencias de orden natural, cuando llega al estado adulto tendrá que optar por Dios o en contra de él en favor de las criaturas. Esta opción por Dios sólo se hace desde la gracia y con la gracia. Es la

[8] *De Ver.* q.14 a.11 ad 1.

[9] M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *El evangelio de la gracia* (Salamanca 1965) 249.

justificación, justificación que se va preparando por las gracias actuales. Pues bien, en la medida en que el hombre vaya respondiendo al influjo de esas gracias actuales, no le faltará el auxilio divino que lleve a término el proceso iniciado. Esta comprensión del principio evita también todo matiz semipelagiano.

APÉNDICE I

DIMENSION ESCATOLOGICA DE LA GRACIA

Decía el cardenal Newman: "Grace is glory in exile; glory is grace at home" (La gracia es la gloria en el exilio, la gloria es la gracia en casa), una frase genial con la que expresaba la dimensión escatológica de la gracia. La gracia, en efecto, es la anticipación de la gloria en este mundo. Fe, gracia y gloria son tres estadios de una misma dinámica sobrenatural que realiza la amistad íntima y directa con Dios.

En efecto, ha irrumpido ya aquí, en la tierra, el eón definitivo. Mediante la muerte y la resurrección de Cristo, la salvación definitiva ha llegado ya a la humanidad. Esta salvación está ya presente en Cristo y en el hombre en la medida en que éste acepta su gracia. El hombre, mediante la justificación en Cristo, participa ya de la victoria sobre el pecado, sobre el sufrimiento y la muerte, aunque lo hace en forma todavía oculta. Frente a la humanidad caída en Adán ha surgido ya la nueva humanidad en Cristo (Rom 5,7); una realidad que no se vive sólo como futura, sino como realidad presente que ha de alcanzar su plenitud en la vida futura.

Asimismo, la esperanza continua en la promesa de Dios se funda en la realidad ya presente, en el Espíritu recibido por la fe (Gál 3,2.5) y que es prenda de la resurrección futura. Es el Espíritu de Dios el que nos ha dado ya la filiación divina, y esta filiación es la prenda de la gloria futura. Es la filiación que nos hace herederos en Cristo de la gloria futura:

"En efecto, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Pues no recibisteis un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, recibisteis un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: *"¡Abba, Padre!"* El Espíritu mismo se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo, ya que sufrimos con él para ser también glorificados" (Rom 8,14-17).

Poseemos las primicias del Espíritu que clama por su plena manifestación: "También nosotros, que poseemos las

primicias del Espíritu; nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo. Porque nuestra salvación es una esperanza" (Rom 8,23-24).

Es, pues, una filiación divina que ha comenzado ya aquí, pero que no se ha manifestado plenamente. Somos ya realmente hijos de Dios, pero no se ha manifestado aún lo que seremos. San Juan dice que ya somos hijos de Dios, pero que esperamos la plena manifestación de lo que somos: "Queridos, ahora somos hijos de Dios y aún no se ha manifestado lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es" (1 Jn 3,2).

Hemos visto a lo largo de este tratado cómo, para entender la realidad misma de la gracia en lo que tiene de autodonación directa y personal de Dios al hombre, había que recurrir a la visión beatífica, que es su grado máximo de realización. La misma gracia no se entiende en su novedad sino como anticipación (en el exilio, diría Newman) de lo que ocurre en la gloria, en la visión beatífica.

Y es este Espíritu que habita en el hombre por la gracia el que nos hace partícipes de la resurrección de Cristo: "Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros" (Rom 8,11).

Y también el mundo entero, según San Pablo, participará a su modo de la victoria triunfante de Cristo; un mundo que no será aniquilado, sino que participará de la gloria final en una transformación que escapa a nuestra imaginación: "Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rom 8,19-22).

Un día será vencida también la misma muerte, el último enemigo en ser vencido (1 Cor 15,26), en virtud de la victoria de Cristo que ya se hace presente en el hombre libre del pecado. Por ello San Pablo, ante el panorama de victoria final y gloriosa de Cristo sobre todos los enemigos, exclama: "¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿La tribulación?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿los peligros?, ¿la espada? Como dice la Escritura: por tu causa somos muertos todo el día, tratados como ovejas destinadas al matadero. Pero en todo

esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó" (Rom 8,35-37).

Ahora bien, esta esperanza escatológica que el cristiano contempla desde la realidad de gracia que vive como anticipación, en nada le dispensa del compromiso por un mundo mejor y más justo de acuerdo con el plan de Dios (GS 21). La espera de una nueva tierra no debe amortiguar sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra donde crece el cuerpo de nuestra familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar el vislumbre del nuevo siglo (GS 39). Por ello, dice el concilio, "aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios" (GS 39).

Ciertamente son muchos los motivos que inducen al cristiano a comprometerse en la restauración del mundo en la verdad y la justicia: la dignidad de la persona humana, que el cristianismo asume como implicación suya ineludible; la exigencia del amor al prójimo, al que el cristiano tiene que amar con el amor que recibe de Dios; la dimensión liberadora de la gracia, que lucha contra el pecado y contra todas las consecuencias nefastas del mismo, y la esperanza en un mundo y un cielo nuevos.

No entramos aquí ahora en el desarrollo de estas implicaciones, pues lo haremos a la hora de abordar el tema natural-sobrenatural y, con él, el tema del reino de Dios y de la liberación humana.

De momento, nos interesa nada más señalar la continuación de la gracia en el más allá, la continuidad del amor vivido en su plenitud, que es la visión beatífica, y la continuidad también en el más allá de los grandes valores humanos como la unión fraterna y la libertad, en cuanto que, informados por la gracia, los encontraremos en el cielo limpios de toda mancha y transfigurados en Cristo: «Pues los bienes de la dignidad humana —dice el concilio—, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre "el reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz"» (GS 39).

Los nuevos cielos y la nueva tierra serán fundamentalmen-

te un don de Dios que supera la capacidad humana de producirlos, pues no podremos jamás arrancar toda raíz de pecado ni suprimir totalmente sus nefastas consecuencias de dolor, división y muerte. No podemos darnos a nosotros mismos la consumación del reino que Cristo ha iniciado ya; pero podemos contribuir activamente, ayudados por la gracia, por la vida de fe, esperanza y caridad, a implantar este reino en la tierra.

APÉNDICE II

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL: SINTESIS HISTORICA Y SU INCIDENCIA EN LAS TEOLOGIAS DE LA SECULARIZACION Y DE LA LIBERACION

El problema natural-sobrenatural, a pesar de no tener hoy en día la actualidad de la que gozó en épocas anteriores, es y seguirá siendo un problema clave de la teología. De él depende la recta comprensión de la relación razón y fe, filosofía y teología, ética y cristianismo, Iglesia y Estado, reino de Dios y liberación humana [1].

[1] J. M. SCHEEBEN, *Naturaleza y gracia* (Barcelona 1969); H. DE LUBAC, *Surnaturel* (Paris 1946); ID., *Le mystère du surnaturel* (Paris 1965); J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás a Cayetano* (Madrid 1952); ID., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg. 38 (1957) 5-50; ID., *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia,* en *Cristología y antropología* (Madrid 1973) 227-243; G. COLOMBO, *El problema del sobrenatural* (Barcelona 1964); K. RAHNER, *Sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia:* Esc.Teol. I (Madrid 1961) 325-347; ID., *Naturaleza y gracia:* Esc.Teol. IV (Madrid 1961) 215-244; H. BOUILLARD, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie:* Rech.Scien.Rel. 36 (1949) 321-402; ID., *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien,* en *L'homme devant Dieu* III (Mélanges H. de Lubac) (Paris 1964) 153-166; J. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos* (Salamanca 1985); ID., *La antropología trascendental de K. Rahner* (Oviedo 1982); E. SCHILLEBEECKX, *L'instinct de la foi selon S. Thomas d'Aquin:* Rev.Scien.Phil.Theol. 48 (1964) 377-408; ID., *Revelación y teología* (Salamanca 1972); H. U. VON BALTHASAR, *K. Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951); H. RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle:* Rech.Scien.Rel. 35 (1948) 481-521; ID., *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966); L. RENWART, *La "nature pure" à la lumière de l'encyclique "Humani generis":* Nouv.Rev.Theol. (1952) 337-354; M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Th. von Aquin* (Mainz 1961); L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel:* Nouv.Rev.Theol. 75 (1953) 561-586; 673-689; J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* (Paris [2]1949); A. RÖPER, *Die anonymen Christen* (Mainz 1963); G. DE BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas:* Rech.Scien.Rel. (1924) 193-245; 481-496; ID., *De gratitudine ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est:*

Hoy en día, una vez que el Magisterio y la teología misma han dejado sentadas las bases fundamentales del problema, sigue planteada la cuestión de la justa relación entre las realidades temporales y el orden sobrenatural; cuestión que dejó planteada la teología de la secularización y que hoy en día tiene aún aspectos no resueltos. El mismo tema de la relación reino de Dios y liberación humana sigue siendo un tema de enorme actualidad por la incidencia de la teología de la liberación.

Nuestra intención y método será el siguiente: después del planteamiento del problema, trazar los grandes hitos históricos, entrar en la parte sistemática y, finalmente, sacar las consecuencias para la teología de la secularización y la teología de la liberación.

I. UN PROBLEMA DE TERMINOLOGIA

Es sabido que hay teólogos que tienen una cierta alergia a la nomenclatura natural-sobrenatural. La razón que aducen es que tales términos provienen del mundo aristotélico y tienen, según ellos, resonancias de carácter cósico. Pero si, como dice Alfaro[2], se examina atentamente el sentido que Santo Tomás encierra en el término de "natural" cuando lo aplica al hombre para hablar de la trascendencia e inmanencia de la gracia, se percibe la enorme distancia que existe entre la naturaleza tomista y la aristotélica. Cuando Santo Tomás se refiere a la naturaleza humana en relación a la gracia, se refiere precisamente al núcleo constitutivo del hombre como criatura intelectual, a aquello que le hace capaz de recibir la divinización (su carácter de intelectual) y respecto a lo cual la gracia resulta una auténtica divinización (su carácter de criatura).

Asimismo, lo sobrenatural no es un concepto espacial, sino algo que viene a indicar la divinización del hombre por la gracia, el paso a un estado que supera la condición creatural del hombre y que consiste en vivir la misma vida de Dios. Por otro lado, si esta divinización ha de tener sentido

Greg. 29 (1948) 435-463; A. GARDEIL, *Le désir naturel de voir Dieu:* Rev.Thom. (1926) 382-410; 444-475; L. F. LADARIA, *Naturaleza y gracia. K. Rahner y J. Alfaro* (Homenaje a J. Alfaro): Est.Ecle. (1989) 53-70; J. A. SAYÉS, *Autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural* (Homenaje a J. Alfaro): Est.Ecle. (1989) 53-70. R. BERZOSA, *La teología del sobrenatural en los escritos de H. de Lubac* (Burgos 1991).

[2] *El problema teológico...*, 248-254.

para el hombre, éste ha de poseer una capacidad para recibirla y un interés por ella, condición que en teología se llama *potencia obediencial.*

La teología clásica, cuando hablaba de lo sobrenatural, entendía todo aquello que excede el ámbito de las posibilidades y exigencias naturales que entraña toda naturaleza creada (sobrenatural absoluto o *simpliciter)* o una naturaleza creada (sobrenatural relativo o *secundum quid).* La gracia, sobrenatural absoluto, no es un elemento esencial o constitutivo de la naturaleza humana, no nace de ella, no es exigencia de ella, no le es debida; pero, sin embargo, la sublima y levanta por encima de sí.

Normalmente, en la teología clásica se partía de un concepto filosófico de la naturaleza humana y se presentaba lo sobrenatural como lo que no corresponde y excede a dicha naturaleza, aquello que no es exigencia de la misma. Por otro lado, dado que se tenía una concepción un tanto cosista de la gracia creada, no era ajena dicha teología a una visión cosista del problema.

Por nuestra parte, no queremos entender los términos de natural-sobrenatural en sentido cósico. Cuando hablamos de natural, hablamos del hombre como criatura intelectual abierta a la gracia; cuando hablamos de sobrenatural, hablamos de la autodonación gratuita de Dios en Cristo al hombre. Sí seguimos utilizando la terminología de natural-sobrenatural es porque pensamos que la autodonación de Cristo al hombre es absolutamente gratuita y no corresponde, por tanto, a la condición del hombre como criatura intelectual. Con otras palabras, en la medida en que mantenemos una distinción neta entre ser criatura intelectual y estar de hecho ordenado a la intimidad intratrinitaria, necesitamos una terminología que dé razón de ello. La autodonación de Dios en Cristo al hombre es algo absolutamente gratuito que no corresponde a la condición del hombre en cuanto criatura intelectual. Es esa gratuidad absoluta de la vida divina lo que designamos con el término de sobrenatural. Natural, en consecuencia, es el carácter de criatura intelectual que el hombre posee y por el que está abierto a la autocomunicación de Dios como a un don posible, pero nunca como un constitutivo ineludible de su esencia.

Son, pues, para nosotros términos más teológicos que antropológicos, aunque evidentemente no dejen de ser antropológicos. Toda afirmación de la gracia no deja de ser una afirmación sobre el hombre, en cuanto que se trata de algo que le plenifica en cuanto tal, aunque no le corresponda de derecho.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

No son pocos los que piensan que el mismo planteamiento del problema, tal como se ha hecho a lo largo de la historia, es un planteamiento ocioso e inútil. De hecho, ¿no está empapada la creación, el hombre creado por Dios, de su autocomunicación libre y gratuita en Cristo? ¿No van de hecho unidos lo natural y lo sobrenatural? ¿A qué, entonces, entretenerse en el problema de su distinción?

No entramos ahora en el tema de la creación en Cristo, tema que depende fundamentalmente del tratado de la creación y del de la cristología (motivo de la encarnación de Cristo). Nos basta decir que la teología actual se inclina cada vez más por la tesis de que la creación fue realizada en Cristo, de modo que su gracia estaba presente desde el primer momento.

Pesan mucho las afirmaciones de San Pablo acerca de la primogenitura de Cristo sobre la creación (Col 1,15-20; Ef 1). El sujeto de esta primogenitura es Cristo, y no el Verbo, de modo que todas las cosas han sido creadas en él y en vistas a él, y en él tienen su consistencia. En estos textos se aplican atributos a Cristo que en el Antiguo Testamento se decían de la Sabiduría creadora. Esta perspectiva la ha asumido muy bien el *Nuevo Catecismo* (CEC 280).

Pero existe además un argumento clave en este tema, y es el hecho de que Adán poseyó la gracia ("constitutus in iustitia et sanctitate": Trento, D 1511). Ahora bien, ¿puede existir una gracia que no sea gracia de filiación en Cristo? Hoy en día, que se ha recuperado la prioridad absoluta de la gracia increada y que no se entiende la creada sino como consecuencia suya, no cabe entender una gracia que no sea gracia de filiación en Cristo. Pero no es posible entender la participación en la filiación de Cristo sino sobre la base de su misión y la del Espíritu (cf. CEC 258). Habrá que decir, en consecuencia, que Adán poseía la gracia de la filiación en Cristo, que, en virtud del plan divino, habría de encarnarse. Dios no tiene dos paternidades para nosotros, sino la paternidad en Cristo, que se nos concede en virtud de su encarnación.

Sin embargo, el problema sigue insistiendo en sus dimensiones no resueltas y que exigen a la razón una mayor concentración. Es cierto que, de hecho, el hombre ha sido creado para la visión beatífica con la única alternativa posible de aceptar o de rechazar a ese Dios de la gracia. Sin embargo, la razón humana quiere entender más y se pregunta si lo que

es de hecho una elevación sobrenatural es también un constitutivo esencial del hombre como criatura, intelectual o no. Si lo es, entonces de la esencia del hombre es estar divinizado y vivir la vida intratrinitaria de Dios. La gratuidad de la gracia queda entonces perdida. Por el hecho de crear una criatura intelectual, Dios estaría ya obligado a comunicarle su intimidad intratrinitaria. Dios puede crear o no una criatura intelectual; pero, si lo hace, tiene que comunicarle su intimidad intratrinitaria.

La consecuencia de ello es que, por un lado, todo queda reducido a la gracia, y si todo es gracia, nada es gracia. Es la gracia (autocomunicación de Dios) que dialoga con la gracia (creación del hombre), de modo que el hombre queda reducido a un medio que la gracia se procura como elemento interno de sí misma. El hombre pierde así su legítima autonomía. La gracia lo invade todo tan profundamente, que hace perder al hombre su autonomía, toda vez que la gracia es una exigencia propia del hombre como criatura intelectual, sin la cual ni siquiera sería pensable.

Pero aún más: si gracia y elevación se identifican en último término, toda dimensión natural del hombre es ya gracia. La misma justicia humana sería ya reino de Dios. Esta es la perspectiva de cierta teología de la liberación que, apoyada precisamente en De Lubac, saca consecuencias en las que jamás habría pensado el teólogo francés.

Pero ciertamente sería mal remedio para salvar la gratuidad de la gracia seguir los pasos de Cayetano, que intentó salvarla a base de negar que el hombre, como criatura intelectual, tenga un deseo natural de la visión beatífica, extremo defendido por Santo Tomás y olvidado por el teólogo de Gaeta. Entonces lo sobrenatural aparece como un segundo piso, ante el cual el hombre queda totalmente indiferente.

Las consecuencias de ello habrían de ser trágicas, dado que el cristianismo aparecería entonces como un accidente sin el cual el hombre podría pasar perfectamente. Si en las fórmulas anteriores se pecaba de excesiva inmanencia, aquí se peca de una trascendencia a ultranza de lo sobrenatural, que ya no interesa al hombre de modo alguno.

El problema natural-sobrenatural, bien entendido, es, por el contrario, el que nos capacita para entender cómo el hombre no encuentra una plenitud última sino en la gracia y cómo la vive al mismo tiempo como absoluta e indebida gratuidad. La fórmula adecuada nos ayudará a comprender cómo la esencia del cristianismo es la libre e indebida autocomunicación de Dios en Cristo, y que esto lo vive el hombre, al

mismo tiempo, como plenitud de sus dimensiones humanas más profundas. En una palabra, el cristianismo es gracia y, al mismo tiempo, plenitud del hombre.

Si entendemos bien el problema, llegaremos a comprender que la esencia del cristianismo es la autocomunicación de Dios en Cristo que le libera del pecado, al mismo tiempo que asume todo lo que el hombre tiene como criatura de Dios: los valores humanos, la ética natural, la exigencia de justicia, etc. Todo esto será una implicación del cristianismo, puesto que la gracia no destruye, sino que asume la naturaleza; pero el cristianismo no podría quedar reducido a ello, pues en su esencia es la realidad de la autocomunicación de Dios Padre en Cristo por medio del Espíritu.

Lo sobrenatural implica lo natural, pero no coincide con él. El cristianismo implica la justicia, pero no coincide con ella: puede darse una cierta realización de la justicia sin que por ello se dé el reino de Dios. Quien no acepta ni vive la gracia de la autocomunicación de Dios en Cristo no pertenece al reino por mucha justicia humana que practique. Ya lo decía San Pablo cuando se preguntaba: ¿De qué me sirve entregar mi cuerpo a las llamas y dar todos mis bienes si no tengo caridad? (1 Cor 13,3).

Así pues, como hemos de ver, la posición correcta en este punto se sitúa entre dos extremos:

— el extremo extrinsecista, representado por Cayetano, que reduce la gracia a algo ante lo cual el hombre queda totalmente indiferente y hace del problema natural-sobrenatural una yuxtaposición;

— el extremo inmanentista, que de una forma u otra identifica la gratuidad de la gracia con la creación. Son muchos los caminos que han conducido de una forma u otra a esta identificación.

Por el contrario, como decíamos, la gracia, la autocomunicación de Dios al hombre en su vida intratrinitaria, no coincide con el ser criatura intelectual, no es un constitutivo de la esencia del hombre; es un don absolutamente gratuito e indebido que, sin embargo, plenifica las aspiraciones últimas del hombre como criatura intelectual.

Estados de la naturaleza humana

Por razones de tipo pedagógico, exponemos aquí los estados reales o posibles en los que se ha encontrado el hombre en relación con la gracia:

— Estado de naturaleza pura: El hombre poseería sus elementos esenciales y connaturales, estando ordenado a un fin natural. Este estado de hecho no ha existido nunca.

— Estado de justicia original: Es el estado de nuestros primeros padres en el paraíso, en el cual tenían la gracia sobrenatural y los dones preternaturales de la exención de concupiscencia (como desorden interior), de mortalidad y de sufrimiento.

— Estado de naturaleza caída: Es la situación posterior al pecado original, en la cual la naturaleza humana es privada del don de la gracia y de los dones preternaturales.

— Estado de naturaleza redimida: Es la situación en la que el hombre, por los méritos de Cristo, recupera la amistad con Dios y la gracia, pero no se le devuelven los dones preternaturales ni se borran por entero las reliquias del pecado, ya que la concupiscencia es dejada como ocasión de lucha y de mérito.

— Estado de visión beatífica, en la que el hombre verá a Dios superando definitivamente toda consecuencia de pecado, de sufrimiento y de muerte. El hombre encuentra en él la plenitud de su ser.

El problema del sobrenatural y el pecado

Indudablemente, la gracia divinizante es al mismo tiempo redentora del pecado y se dirige al hombre pecador. No se puede pasar por alto esta realidad. Sin embargo, una consideración del problema de la gracia sobrenatural en relación únicamente a la situación de pecado sería insuficiente por estas tres razones que aporta Alfaro[3]:

— Porque la gracia, además de ser redentora, es divinizante, y por ello hay que verla en relación a la naturaleza del hombre para entender cómo, al tiempo que la asume, la eleva y la sublima.

— Porque la condición del hombre como pecador nos puede llevar a la comprensión última de la trascendencia de la gracia. Debajo incluso del pecado, en el hombre hay una capacidad de ser interpelado por la gracia: su carácter de criatura intelectual, que no se pierde con el pecado y que incluso es la condición de la posibilidad del mismo pecado. Si desde su situación de pecado el hombre puede oír la llamada de Dios, quiere decir que el pecado no ha destruido totalmente la apertura fundamental a Dios que constituye al hombre como espíritu.

[3] Ibid., 236-241.

— Porque en la visión (que es la consumación de la gracia) ya no se da la realidad del pecado. Por ello, para entender la gracia como sobrenatural y divinizante, no se puede tomar como punto de partida el pecado, sino algo más profundo.

En una palabra, en el problema natural-sobrenatural se considera la dimensión elevante de la gracia más que la sanante, dado que se quiere entender cómo la gracia diviniza al hombre en su naturaleza creada, que no queda suprimida por el pecado.

El Magisterio de la Iglesia

Podríamos resumir así las declaraciones del Magisterio sobre el problema que nos ocupa:

a) Las declaraciones y definiciones del concilio de Trento, que perfilan la doctrina sobre la justicia original, el pecado y la justificación y afirman el carácter real e intrínseco del don de la gracia (D 1510-1516; 1520-1583).

b) La definición frente a Bayo y Jansenio del carácter gratuito —no debido en modo alguno a la naturaleza— del estado de justicia original (D 1901-1927; 2435-2437.2616).

c) La reafirmación del carácter sobrenatural del cristianismo frente a los diversos naturalismos de la época moderna. En el orden del Magisterio, esto tiene lugar, sobre todo, en diversas declaraciones sobre el carácter sobrenatural de la revelación, en el concilio Vaticano I (DS 3004-3007).

En el Vaticano I se afirma el hecho de una revelación sobrenatural y positiva, que tiene a Dios como autor y causa, el cual, de modo gratuito, se ha revelado a sí mismo y los eternos designios de su voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios, para que las verdades religiosas del orden natural fueran conocidas sin dificultad. En cambio, es de necesidad absoluta para que el hombre conozca el fin y los medios del orden sobrenatural al que ha sido elevado. En este sentido, la revelación es de necesidad absoluta.

d) Saliendo al paso de los equívocos que había creado la "Nouvelle théologie" en torno al problema del sobrenatural, la encíclica *Humani generis,* de Pío XII (año 1950), afirma que desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural quienes opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica (DS 3891).

III. RECORRIDO HISTORICO

Nos limitamos aquí a los intentos específicos más importantes de conciliar lo natural y lo sobrenatural en su distinción y armonía correspondientes.

1) **La época clásica**

Santo Tomás[4]

Santo Tomás se preocupó por salvar la trascendencia del orden sobrenatural como algo que supera y trasciende la naturaleza humana; pero al mismo tiempo habla de una capacidad natural que el hombre tiene para la visión beatífica de Dios. Claramente habla de un deseo natural de ver a Dios por parte del hombre.

Pero, por otro lado, defiende la absoluta gratuidad de la visión beatífica, que el hombre no puede alcanzar naturalmente *(per naturalia)* y que sólo como don puede recibir. Habla claramente de dos perfecciones en el hombre: una que puede alcanzar, al estilo de Aristóteles, por la vía contemplativa en esta vida, y otra la perfección futura que es la visión beatífica. Sólo ésta es el fin último del hombre; la primera es felicidad de algún modo *(quodammodo).*

En I-II q.1-5 habla Santo Tomás del fin último del hombre. No olvidemos algo importante en Santo Tomás: hace siempre la filosofía en función de la teología y la teología en función de la fe. El parte de la fe: el fin último y único es de hecho para el hombre la visión beatífica y sobrenatural de Dios. Y a partir de ahí comienza la especulación.

Comienza diciendo que en el hombre hay un solo fin último (q.1 a.4). Todos los fines intermedios se apetecen en función y en razón del fin último. Niega explícitamente que pueda haber para el hombre varios fines últimos: "Es imposible que haya varios fines últimos del hombre no coordinados entre sí" (a.5). Y da la razón: "Porque la naturaleza tiende a la unidad. Pero el principio en el proceso del apetito

[4] J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...;* E. SCHILLEBEECKX, *L'instinct de la foi...;* H. DE LUBAC, *Surnaturel;* H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez St. Thomas d'Aquin* (Paris 1944); R. RITZLER, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis ad mentem S. Thomae* (Romae 1938); A. PIROTTA, *Disputatio de potentia obedientiali iuxta thomisticam doctrinam:* Div.Thom. (1929) 574-585; (1930) 129-148; 360-381; 560-575; M. CUERVO, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética inmanentista:* Cien.Tom. (1928) 332-348; (1929) 5-36; (1932) 289-317.

racional es el fin último. De donde resulta que aquello a lo que tiende la voluntad en razón del último fin es uno" (a.5). Todo lo que el hombre apetece, lo apetece en razón del fin último.

Sostiene Santo Tomás que este fin último, único, es la felicidad *(beatitudo)* (a.7); felicidad que no puede consistir en realidad creada alguna (dinero, fama, etc.), sino sólo en Dios (q.2 a.8): "Es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. Pues la felicidad es el bien perfecto, lo que calma totalmente el apetito; de otro modo no sería la felicidad si quedara todavía algo por apetecer. Ahora bien, el objeto de la voluntad que es el apetito humano es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal *(universale verum)*. De aquí resulta que nada puede colmar la voluntad del hombre sino el bien universal *(universale bonum)*. Lo cual no se encuentra en criatura alguna, sino sólo en Dios: porque toda criatura tiene una bondad participada. Por eso sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre" (a.8).

El fin último para el hombre es, pues, Dios increado, del que gozaremos en el cielo por la visión contemplativa, visión sobrenatural (1 Jn 3,2) (q.3 a.8).

Se pregunta Santo Tomás si el hombre es capaz de esta visión beatífica, y dice que lo es porque el hombre es capaz del bien perfecto, puesto que "el entendimiento puede aprehender el bien universal y perfecto y su voluntad puede apetecerlo". Es capaz, por lo tanto, de la visión beatífica de la esencia divina. La inteligencia puede conocer el bien universal y perfecto y la voluntad apetecerlo (q.5 a.1).

El animal no puede captar la verdad universal (el ente). A ello no llega la naturaleza sensitiva. Pero el hombre puede conocer todo lo que es y apetecerlo. Interpretando el pensamiento de Santo Tomás, podemos decir que, en virtud de su concepción de la analogía, el hombre aprehende a Dios como ente de modo análogo y, consciente de la validez e imperfección de este su conocimiento, tiende a más, a ver a Dios en sí mismo. Más adelante dirá Santo Tomás que nada de este mundo sacia el apetito del hombre (q.5 a.8).

Cierto que el hombre no puede conseguir la visión por sí mismo *(per naturalia)* y sólo como don de Dios la puede recibir, porque ver la esencia de Dios está por "encima de toda naturaleza, no sólo del hombre, sino de toda criatura" (q.5 a.5). Pero ciertamente existe en el hombre un *deseo natural de ver a Dios*. Claramente lo afirma Santo Tomás en q.5 a.8, cuando sostiene que apetecer la felicidad perfecta no

es otra cosa que apetecer que la voluntad sea saciada. Y así dice que la voluntad tiende a la visión "naturaliter" (q.5 a.8 ad 2) y que nada sacia el apetito natural del hombre sino la felicidad perfecta que es la visión (ad 3).

Ahora bien, si Santo Tomás habla de un solo fin último, habla de dos perfecciones para el hombre: junto a la perfección última que es la visión sobrenatural (nunca habla de visión natural), habla también de una felicidad imperfecta que el hombre puede tener en esta vida y que puede conseguir por su capacidad natural (q.5 a.5). Es lo mismo que dice en I q.62 a.1: "La última perfección de la naturaleza racional o intelectual es doble. Una la que puede alcanzar en virtud de su naturaleza: y ésta se llama felicidad de algún modo *(quodammodo)*. Por donde Aristóteles dice que la última felicidad del hombre es la más perfecta contemplación con la que el hombre puede contemplar en esta vida lo más inteligible, que es Dios. Pero sobre esta felicidad hay otra felicidad que esperamos para el futuro y por la que veremos a Dios tal cual es (1 Jn 3,2)".

Así pues, la contemplación de Dios en esta vida es lo más grande que el hombre puede alcanzar aquí; pero no es aún la contemplación de la esencia divina, y por ello no es plenamente saturante.

Santo Tomás no se plantea explícitamente el problema de la hipótesis de la naturaleza pura, pero habla de una doble perfección (de la cual sólo una es la plena), y para él es un principio inconmovible la absoluta gratuidad de la visión.

Escoto[5]

Ha sido el P. Alfaro el que ha dedicado parte de su tesis doctoral al tema del sobrenatural en Escoto. Recogemos la síntesis de su investigación:

El ser intelectual creado se inclina por su misma naturaleza con un apetito innato hacia la visión intuitiva de la esencia divina y hacia las perfecciones sobrenaturales que son entitativamente sobrenaturales.

La naturaleza racional, además de apetecerlas naturalmente, es por su misma naturaleza capaz de recibirlas inmediatamente en sí misma.

Sin embargo, es incapaz de alcanzarlas por sus fuerzas activas naturales; su consecución solamente es posible mediante una intervención sobrenatural de Dios.

[5] J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...*; E. LONGPRÉ, *La philosophie de D. Scot* (Paris 1924); H. LIGEARD, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel* (Paris 1908).

Como son sobrenaturales en su consecución, de igual modo son totalmente gratuitas de parte de Dios, quien las concede en virtud de un acto absolutamente libre y contingente de su voluntad[6].

Resume así Alfaro la problemática de Escoto:

"Escoto parte del principio de que toda potencia se inclina naturalmente hacia lo que la perfecciona, hacia lo que es bueno para ella. La condición única para que una cosa sea naturalmente apetecida es que ella sea buena para el sujeto que apetece: la medida de dicho apetito viene dada por la medida en que tal perfección es buena para el sujeto. Para determinar si existe o no apetito natural, Escoto considera únicamente la relación existente entre el objeto apetecido y el sujeto que apetece: el que la perfección apetecida pueda alcanzarse de un modo o de otro —natural o sobrenaturalmente— está fuera de esa relación: es indiferente en el concepto de apetito. La visión de Dios es la más alta perfección del ser intelectual creado: luego éste la apetece naturalmente con la máxima intensidad.

De este modo, queda perfectamente explicado cómo lo sobrenatural perfecciona intrínseca y vitalmente la naturaleza racional. Pero surge por el otro extremo la *grave dificultad de que, siendo* gratuita la elevación del hombre al orden sobrenatural, Dios pudo *no concederla,* y, entonces, en ese caso (posible) hubiese quedado *definitivamente frustrada de su objeto la tendencia suprema y fundamental del ser* intelectual creado. Es la dificultad que apunta en el dilema de Cayetano: o frustración de un apetito natural o lo sobrenatural *tiene que ser.* Dilema que señala la dificultad más grave que padece la teoría escotística del apetito innato de la visión de Dios, como lo demuestran las soluciones propuestas por los teólogos de la escuela escotista, contemporáneos o posteriores a Cayetano"[7].

En una palabra, al decir Escoto que el hombre apetece naturalmente la visión beatífica como un bien que le perfecciona y al decir que lo apetece con la máxima intensidad, parece comprometer la gratuidad del orden sobrenatural.

Cayetano[8]

El pensamiento de Cayetano sobre el sobrenatural no es una reacción contra Lutero; su pensamiento al respecto ya es-

[6] J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...* 75.

[7] Ibid., 119.

[8] J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural...;* V. CARRO, *Posición de Cayetano sobre la gracia y el libre albedrío:* Aug. (1934) 425-444; ID., *Cayetano y la*

taba formado antes de la aparición del luteranismo[9]. En su *Comentario a la Suma* tiene como opositor a Escoto, y todo su pensamiento se forma como una reacción a él en este punto.

Cayetano parte del principio de que, para que un apetito natural no quede frustrado en su objeto, no puede extenderse más allá de lo que alcanzan sus fuerzas naturales. De este modo lo sobrenatural queda totalmente fuera del campo del apetito natural del ser intelectual creado: la gratuidad del orden sobrenatural queda así al abrigo de toda dificultad.

Cayetano niega el apetito natural de la visión beatífica porque comprometería la gratuidad del orden sobrenatural. Un apetito no puede existir en vano, y para que no exista en vano, la perfección que desea *tiene que ser*. Si existiera en la naturaleza racional un apetito innato de lo sobrenatural, lo sobrenatural tendría que ser: de lo contrario podría frustrarse definitivamente un apetito natural. El apetito innato incluye, según Cayetano, una exigencia ontológica de su objeto: la razón de ello, recuerda Alfaro[10], está en que no puede existir en vano ni quedar definitivamente frustrado. Por consiguiente, no existe en la naturaleza racional un apetito innato de la visión de la esencia divina: no puede apetecerse naturalmente sino lo que está al alcance de las fuerzas de la naturaleza.

La potencia obediencial queda así reducida a mera capacidad receptiva, con una ausencia de inclinación natural hacia la visión. Queda, pues, salvada perfectamente la gratuidad del orden sobrenatural, de modo que el hombre podría haber quedado en estado de naturaleza pura.

El problema es que en Cayetano se salva la gratuidad del orden sobrenatural haciendo de éste algo totalmente indiferente para el hombre, construyendo así dos pisos: el orden natural y el orden sobrenatural, que se le añade de forma totalmente extrínseca y yuxtapuesta.

Pero se pregunta Alfaro: ¿Cómo siendo la visión de la esencia divina la perfección suprema del entendimiento humano puede éste dejar de apetecerla naturalmente?

Hoy en día, la investigación ha caído suficientemente en la cuenta de que Cayetano no es el historiador objetivo e intérprete desapasionado de Santo Tomás[11]. Con Cayetano se

tradición teológica medieval en los problemas de la gracia: Cien.Tom. (1936) 289-311; (1936) 5-32; 260-285; A. COSSIO, *Il cardinale Gaetano e la Riforma* (Cividale 1902).

[9] J. ALFARO, o.c., 13.

[10] Ibid., 204.

[11] Cf. E. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique:* Arch.Hist. Doctr.Litt.Moy. 22 (1955-56) 113 y 118, nota 1.

ha perdido aquel dato de Santo Tomás: "Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem"[12]. Con él se pierde la posibilidad, fuertemente sentida por la escuela de Maréchal y Blondel, de hurgar en el espíritu humano para buscar en él la "conciencia cristiana", o, lo que es lo mismo, la apertura al infinito que lleva el hombre en su dinamismo intelectual, y que por ello mismo es una apertura a la visión beatífica.

Si el precio de salvar la gratuidad del sobrenatural es apagar en el hombre la sed que tiene del mismo, mal servicio se ha hecho a la teología. Se habría consumado así uno de los postulados de la teología de la secularización, que pretende que el hombre secular de hoy ya no es religioso.

Indudablemente, se encuentra en Cayetano, junto con la gratuidad del orden sobrenatural, la afirmación de la posibilidad de la naturaleza pura[13]. Esto es algo que había afirmado ya el Magisterio en contra de las tesis de Bayo[14] y que pasará al Magisterio actual, como hemos de ver. El problema se va conjugando, por lo tanto, en estos términos:

—Por un lado, si no queremos que el sobrenatural y la visión beatífica de Dios sea algo indiferente para el hombre, tiene que haber en éste una tendencia o deseo natural de ella, como bien señala Santo Tomás.

—Pero, por otro lado, esa perfección es absolutamente gratuita e indebida, por lo que hay que defender que el hombre podía haber sido creado sin ella.

Y mientras Cayetano salvaba la gratuidad del orden sobrenatural, el protestantismo, Bayo y el jansenismo la ponían en duda al hacer de la gracia algo perteneciente a la esencia del hombre o, al menos, parte integrante de la misma. Cayetano representa el polo de la absoluta afirmación de la trascendencia de la gracia (hasta extremos inaceptables), y el protestantismo y el jansenismo el polo de la extrema inmanencia, ya que hacen de lo sobrenatural en el paraíso un

[12] *Summa contra gent.* 3,57.

[13] De la Pienda observa cómo la obra de Alfaro (*Lo natural y lo sobrenatural*) está concebida como una respuesta a la posición de De Lubac, que niega la posibilidad de la naturaleza pura (*Le surnaturel*, 1946) tratando de demostrar cómo la dicha posibilidad desarrollada por Cayetano es simple continuación e interpretación del pensamiento de Santo Tomás (cf. DE LA PIENDA, o.c., 70). De la Pienda advierte, sin embargo, que muchas de las interpretaciones que hace Alfaro de algunos de los escolásticos por él estudiados están forzadas por dicho prejuicio (o.c., 68ss).

[14] D 1955.

elemento constitutivo del hombre, sin el cual el hombre queda destruido.

De Lutero a Jansenio

Brevemente hacemos un resumen de la doctrina de Lutero y de Jansenio, con la única finalidad de enmarcarlos en esta síntesis.

Es paradójico que estos movimientos, que quisieron exaltar la trascendencia de la gracia, la lesionen precisamente más que nadie, dado que, cuando se la exalta a expensas de la naturaleza, se la convierte en un elemento necesario y constitutivo de la misma. El equilibrio natural-sobrenatural no perdona que se exalte en demasía ninguno de los dos elementos en cuestión.

Lutero

La justicia original era para Lutero connatural a Adán, tanto como la vista a los ojos. Con el pecado original se corrompe intrínsecamente la naturaleza, perdiéndose el libre albedrío. La naturaleza humana está dominada tiránicamente por la concupiscencia, que Lutero identifica con el pecado original y que perdura después del bautismo. La justificación, como sabemos, es extrínseca; realizada por Cristo, llegamos a ella por la fe. Cristo se ha puesto en nuestro lugar para pagar la pena de nuestros pecados a la justicia divina. La justificación del hombre se realiza extrínsecamente de una manera negativa, cubriendo el pecado (no destruyéndolo) y, de manera positiva, imputándonos la santidad y los méritos de Cristo.

En este esquema, el hombre no tiene naturaleza propiamente; sólo es pecado o gracia. El hombre necesita la gracia para toda obra buena. Es impensable que el hombre haga algo bueno al margen de la gracia, que exista alguna tendencia buena en el hombre sin ella. Lutero entiende, pues, los dones que constituían el estado de inocencia y justicia original en Adán como parte constitutiva del hombre, quedando totalmente corrompido cuando los perdió por el pecado. Así, la gracia es una exigencia del hombre que no tiene otra alternativa para hacer bien alguno.

Bayo atenuó esta afirmación haciendo de la gracia y de los demás dones una parte integrante de la naturaleza humana (integrante, no constitutiva como en Lutero). Pero, de todos modos, se elimina la gratuidad del orden sobrenatural, pues viene exigido por la propia situación del hombre. De ahí que el Magisterio defendiera contra Bayo la posibilidad de que el hombre hubiera podido ser creado sin la gracia (D 1955).

Jansenismo

Estos son los puntos fundamentales del jansenismo brevemente enunciados: Adán pierde la justicia original y corrompe así la naturaleza humana. Antes del pecado pudo pecar porque sólo tenía la gracia suficiente. Después del pecado, perdida la libertad, el hombre tiene necesidad para todo acto bueno de la gracia eficaz que determina infaliblemente la voluntad. En el hombre caído ya no queda otra alternativa que el doble amor o doble deleite: uno determina al bien y el otro al mal. El hombre es esclavo o del uno o del otro. En el estado actual no se da la gracia meramente suficiente, sino sólo la eficaz, a la cual el hombre no puede resistir.

El jansenismo se caracteriza así por un pesimismo sobre la naturaleza humana. Olvida que ésta persiste en su bondad, aunque dañada por el pecado original, con la capacidad de hacer buenas obras (si bien el hombre, sin la gracia, no puede cumplir todas las exigencias del orden moral).

Según el jansenismo, el hombre presenta, por lo tanto, una exigencia del orden sobrenatural, ya que sin él no puede hacer nada bueno. Y por supuesto que en este sistema no cabe la hipótesis de la naturaleza pura.

Los teólogos católicos de la época, con el Magisterio a la cabeza, se levantaron contra este error y defendieron la hipótesis de la naturaleza pura, rechazando, en consecuencia, toda suerte de exigencia (jurídica u ontológica) de las realidades sobrenaturales por parte de la naturaleza humana. Lo malo era que, junto a esto, se acentuaba el extrinsecismo de Cayetano, que vino bien como arma contra estos movimientos heterodoxos. La mayoría de los teólogos, en cuanto a la potencia obediencial, hablarán de una capacidad puramente pasiva y no de un deseo natural de lo sobrenatural. Lo sobrenatural, en muchos de estos teólogos, no es objeto de deseo por parte del hombre. Aparece así como algo indiferente, no contradictorio, pero nada más. Dice así Alfaro: "Para salvar la gratuidad y trascendencia, Cayetano minimizó la inmanencia; bajo este signo se desarrolló el pensamiento de la mayor parte de los teólogos dominicos y jesuitas de los siglos XVI y XVII: no se reconocía en el entendimiento creado sino una capacidad obediencial pasiva, una mera no-repugnancia a la visión de Dios: la tesis del apetito natural de ver a Dios pasaba a ser patrimonio exclusivo de los teólogos escotistas y hasta llegaría a ser considerada como sospechosa de bayanismo y de jansenismo. Durante el segundo período áureo de la teología escolástica, la mayor parte de los teólogos atendió

preferentemente a salvaguardar y subrayar la sobrenaturalidad y la gratuidad de la visión de Dios, descuidando excesivamente el aspecto de su intrinsecidad e inmanencia"[15].

Esto dará lugar a que en los tiempos modernos se renueve el problema y se acentúe el deseo de lo sobrenatural, hasta el punto incluso de que aparezca como una exigencia del mismo. Es el péndulo de la historia.

2) **La época moderna**

No pretendemos ser exhaustivos en la relación de todos los que han intervenido modernamente en el tema del sobrenatural. Sería imposible y desbordaría además el ámbito de este texto. De nuevo queremos sólo mantenernos en los principales jalones del problema.

La época moderna se caracteriza por una vuelta al *desiderium naturale* de Santo Tomás en aras de superar el extrinsecismo de la posición de Cayetano. Muchos y diferentes han sido los puntos de partida hasta dar con la sistematización de H. de Lubac. Exponemos algunos de sus antecedentes.

M. Blondel

La filosofía de Blondel hay que entenderla desde la situación histórica que vivió. Era una época dominada por la crítica kantiana, que desacreditaba todo conocimiento de las realidades trascendentes, a lo que contribuía también el positivismo del momento.

Blondel quiere devolver la fe católica a tantos espíritus desviados por el agnosticismo moderno, y su intención fue claramente apologética. Partiendo de los mismos presupuestos críticos, quiere abrir el camino a la fe. Si los filósofos, para su investigación, se basaban en la inmanencia, Blondel quiere demostrar que toda realidad inmanente implica la afirmación de lo trascendente. Para ello va a prescindir de si los conceptos tienen o no un alcance metafísico, y toma como punto de partida el dinamismo de la acción entera del hombre. Como dice De la Pienda[16], toma como punto de partida de su análisis fenomenológico la naturaleza concreta e histórica del hombre. Hace un análisis del deseo humano tal como se revela en la acción del hombre. De esta manera descubre en su psicología un deseo del bien último trascendental.

Toma, pues, el inmanentismo no como doctrina (él quiere

[15] J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural* 6.

[16] J. A. DE LA PIENDA, o.c., 24. Véase también H. BOUILLARD, *L'intention*...

superar el inmanentismo), sino como método, presentando el cristianismo como respuesta a las aspiraciones más profundas del corazón y del espíritu humanos. En este sentido, comenta Urdánoz[17], Blondel ha desarrollado el conjunto de su pensamiento. Es decir, desde la inmanencia busca llegar a Dios, no sólo al Dios de la razón, sino al Dios de la revelación.

El motor de esta subida a Dios es el contraste entre la voluntad que quiere *(volonté voulante)* y el resultado efectivo *(volonté voulue),* entre la aspiración infinita del querer y su realización concreta. Este contraste e inadecuación continua, comenta Urdánoz[18], constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción. La filosofía de la acción parte de este conflicto, en un progreso continuo desde su "incompletez" y contingencia hasta el acabamiento en el descubrimiento de un ser trascendente que dé plenitud a las aspiraciones del hombre[19].

El estudio de este dinamismo de los seres nos lleva al descubrimiento de un sentido, del finalismo de toda su actividad, que conduce a descubrir en lo trascendente la razón de la vida y del hombre. Más que hacer un estudio de los aspectos estáticos de los seres, comenta Urdánoz[20], Blondel estudia el funcionalismo dinámico de su expansión hasta entrar en el trascendente.

Decíamos que el dinamismo de la acción lleva implícita una tendencia ilimitada hacia el infinito. Por ello, para Blondel, recuerda Urdánoz[21], el conocimiento de Dios es en cierto modo universal al hombre, porque va inmerso en la tendencia de la acción humana hacia el infinito. Las pruebas de la existencia de Dios son globalmente aceptadas, pero como demostraciones abstractas que no determinan la opción. Hace falta la fuerza de la acción para lograr la comunicación y llegar a una certeza inmediata por la fuerza del misterio. Blondel admite así un cierto ontologismo, en el que se resuelve su teoría de un conocimiento vivo y concreto[22].

Pero Blondel no se para en el orden natural. Blondel propone, al final, una última expansión de la acción que es el deseo incondicionado del sobrenatural, de una revelación positiva capaz de calmar el anhelo de una aspiración infinita

[17] T. URDÁNOZ, *Historia de la filosofía* VI (BAC, Madrid 1978) 269ss.
[18] T. URDÁNOZ, ibid., 271.
[19] Ibid., 271.
[20] Ibid., 271.
[21] Ibid., 278.
[22] Ibid., 278.

latente en la acción. La elevación sobrenatural sería así la perfección última exigida por esta dialéctica de la acción.

Como sabemos, la encíclica *Pascendi,* de Pío X[23], declaraba errónea esta exigencia de lo sobrenatural si se toma en sentido verdadero y propio. Por ello, Blondel matizó sus afirmaciones con el fin de adecuar su doctrina a la fe de la Iglesia[24].

La filosofía de Blondel con la expansión de la acción a lo sobrenatural parecía presentar una exigencia de éste por parte de la dinámica misma de la acción. Sólo que su fe y atención al Magisterio le ayudaron a matizar este tipo de afirmaciones.

Teilhard de Chardin

Teilhard, por su parte, correría caminos análogos, partiendo de su idea de la evolución[25]. En varios pasajes de sus escritos, Teilhard parece presentar la encarnación como el punto culminante de la evolución permanente de la creación. Su visión de la evolución como marcha ascendente de la materia hacia la vida, hacia la conciencia y, finalmente, hacia Cristo, le hace ver a Cristo como el culmen del proceso evolutivo de la "unión creadora"[26].

Es cierto que en Teilhard no aparece claro si la encarnación se presenta como conveniente o como rigurosamente necesaria para culminar la marcha ascendente de la evolución. Se trata de una ambigüedad más (e importantísima) de su método[27]. Hacer de la encarnación de Dios en el mundo una exigencia de la evolución será una extrapolación injustificable desde la ciencia y desde la filosofía, pero sobre todo desde la fe cristiana, la cual confiesa que la encarnación es un acto de la absoluta y gratuita condescendencia divina y que jamás puede ser debida al proceso evolutivo de la creación.

La posición de De Lubac tiene, sin duda alguna, en Blondel y en Teilhard una fuente de inspiración.

[23] G. Colombo, *El problema del sobrenatural* (Barcelona 1961) 20.

[24] T. Urdánoz, o.c., 278.

[25] Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano* (Madrid ²1967); Id., *La activation de l'énergie* (Paris 1963); O. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin* (Brujas 1964) 144-147; J. Alfaro, *El problema teológico...* 254ss.

[26] J. Alfaro, o.c., 255.

[27] Ibid., 255.

H. de Lubac[28]

De Lubac en realidad no se opuso sólo al extrinsecismo de Cayetano, sino a toda postura que admitiese la hipótesis de la "naturaleza pura", yendo, a nuestro juicio, más allá de una postura equilibrada. En su primera obra, *Le surnaturel* (1946), De Lubac defendió más o menos esta doctrina:

El hombre es, por su misma esencia de espíritu, deseo natural y absoluto de la visión de Dios como libre autodonación personal de sí mismo. Por su misma naturaleza espiritual está ya destinado a la visión. El hombre no puede ser creado sin ese destino, esencialmente identificado con su condición de espíritu. La inmanencia de la visión de Dios queda, pues, plenamente explicada.

Pero De Lubac quiere también salvar la trascendencia, y dice para ello que es Dios mismo el que, por su libre acto creador, ha dado al hombre el deseo natural de la visión. Al crear libremente al hombre como naturaleza espiritual, Dios ha puesto ya las implicaciones de su gesto creador: en su mismo acto de crear al hombre como espíritu y deseo natural de la visión, Dios quiere ya su misma autodonación personal al hombre en la visión. Además, el hombre desea la autocomunicación de Dios como un acto libre por parte suya. El hombre no desea a Dios como un animal a su presa, sino como don personal. El hombre no puede ser creado sin este destino, pero el destino tiene que venir como don. No admite la posibilidad de la naturaleza pura[29].

Esto provocó la intervención de Pío XII, que en la *Humani generis* dejó claro que Dios podía haber dejado al hombre sin elevarlo al fin sobrenatural, poniendo así de relieve que la gratuidad de lo sobrenatural es la gratuidad de lo que podía no haber sido: "Alii veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt cum autumnent Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet" (D 2318).

La segunda obra de De Lubac (*Le mystère du surnaturel,*

[28] Véanse sus obras en nota 1; J. A. DE LA PIENDA, o.c., 31ss; J. ALFARO, *El problema teológico...* 259ss; CH. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le "surnaturel" du P. De Lubac:* Greg. (1947) 379-395; L. RENWART, *La "nature pure"...;* G. COLOMBO, *El problema de lo sobrenatural* (Barcelona 1961).

[29] "Si l'on reconnaît ensuite que l'aspect anthropologique est lié à l'aspect théocentrique au point d'en être objectivement inséparable, on en conclura qu'il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturelle, telle que l'Evangile la propose et que la théologie la définit par la vision béatifique" [*Le surnaturel* (Paris 1946) 493].

1965) volvió sobre el tema. En general, De Lubac tiene el enorme mérito de haber resucitado el deseo natural de la visión beatífica, si bien lo ha concebido como un deseo absoluto e incondicionado. Este deseo de la visión beatífica es un deseo profundo, constitutivo de la naturaleza: «es un deseo que no es en mí un "accidente" cualquiera. No me proviene de una particularidad, quizá modificante, de mi ser individual o de una contingencia histórica como efectos más o menos transitorios. A mayor razón no depende en absoluto de mi querer deliberado. Está en mí por el hecho de que pertenezco a una humanidad actual, a esta humanidad que está, como se dice, "llamada". Porque la vocación de Dios es constitutiva. Mi finalidad, de la que este deseo es expresión, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y por voluntad de Dios yo no tengo otro fin real, es decir, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión (sea la que sea la forma en que esto se verifique) que el "ver" a Dios» [30].

Se trata de un deseo natural, necesario y determinado como el término con el que se relaciona: "unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum", lo dice Santo Tomás. Si no alcanzo este fin, pierdo todo lo mío, se puede decir que estoy condenado[31]. Sin embargo, dice, no hay una exigencia de dicho fin, de modo que cabe demostrar la gratuidad del mismo, pero no en relación a una naturaleza hipotética, sino en relación con esta naturaleza mía concreta.

De Lubac rechaza la hipótesis de la naturaleza pura, porque con ella se construye lo sobrenatural en relación a una naturaleza abstracta, inexistente, pero no en relación a mi yo concreto, a mi naturaleza histórica. "Poniendo la hipótesis de otro orden de cosas, se pone por ello mismo, se quiera o no, otra humanidad, otro ser humano, y si cabe decirlo, otro yo" [32]. Pero ese otro yo no tiene nada que ver con mi yo. Los Padres, dice, no han acudido a esta hipótesis de la naturaleza pura. Además, ello implicaría que Dios intervendría dos veces, cambiando la finalidad establecida al principio.

Ocurre, además, que en el establecimiento de la gratuidad por la hipótesis de la naturaleza pura hacemos una falsa representación del problema, imaginando que un yo previo a la

[30] *Le mystère* 81.
[31] Ibid., 83.
[32] Ibid., 86.

creación recibe el ser de la mano de Dios: "yo soy creado", y posteriormente, este yo creado recibe el don de la gracia. No todo es don, y yo soy en la medida en que soy creado, no previamente a la creación. Yo no preexisto a la creación: yo recibo mi ser en la creación. Y tampoco podemos imaginar la elevación como si Dios diese su gracia y estuviese frente a mí como un hombre está frente a otro y le hace el don de la amistad. "Como si su situación respecto de mí fuese del todo exterior, no permitiendo hacerme otra cosa que un regalo, es decir, un don completamente exterior" [33].

Es preciso suprimir ese supuesto imaginativo: «Desde el momento en que digo "yo", existo, tengo un ser; y desde el momento en que existo, desde el momento en que tengo mi ser, estoy finalizado. Imposible disociar realmente estos tres momentos para distribuirlos en tres instantes de la duración, entre los que habría que concebir un doble hiato» [34].

Pero prescindiendo de ese proceso imaginativo, De Lubac cree que se puede hablar (y así se lo han aconsejado después de su primera obra) de dos gratuidades por parte del hombre: la gratuidad de la creación y la gratuidad de la elevación a la visión beatífica. Dios podría no haber dado el ser humano y Dios podía no haber llamado a la visión[35]. Dios no estaba obligado ni a darme el ser ni a imprimirme una finalidad sobrenatural. El don sobrenatural no es una consecuencia de la creación. Si ya la creación puede ser dicha una gracia, mucho más lo es la llamada a ver a Dios. Si la creación es contingente, mucho más lo es el don de la gracia. Dice así De Lubac:

«Entre la naturaleza existente y el sobrenatural al que Dios la destina, la distancia es tan grande y la heterogeneidad tan radical como la que hay entre el no-ser y el ser. Porque el paso de una a otro o es sólo el tránsito al "más-ser", sino el paso a otro tipo de ser. No se requiere sólo un suplemento de fuera, que daría una gracia actual: se requiere un nuevo principio, el principio de vida divina que llamamos gracia santificante» [36].

La naturaleza no es la gracia, no es el germen de la gracia. Una cosa es el ser y otra la amistad divina. No cabe, pues, hablar de exigencia. "La absoluta gratuidad de nues-

[33] Ibid., 109.
[34] Ibid., 109-110.
[35] Ibid., 110-111.
[36] Ibid., 114.

tra adopción filial, de parte de Dios Padre, trasciende sin absorberla la absoluta gratuidad del don fundamental de la creación"[37].

Ha distinguido, pues, De Lubac dos gratuidades, dos modos diferentes de participar en la bondad divina, la *datio* y la *donatio,* el don hecho por el amor y el amor mismo y personal de Dios. La gracia es un nuevo principio por el que se nos da Dios mismo en persona[38].

Admite, pues, una doble gratuidad. Ahora bien, un punto clave para interpretar el pensamiento de De Lubac es el rechazo de que esa doble gratuidad comprenda un doble fin[39]. Eso no, la finalidad es algo que determina constitutivamente los medios, y, en este sentido, la visión beatífica no se explica apelando a la naturaleza, sino que la naturaleza se explica por lo sobrenatural: "Es el fin el que es el primero y el que reclama y recluta los medios"[40].

La finalidad que Dios ha querido es la finalidad sobrenatural: es el sobrenatural el que suscita la naturaleza antes de invitarla a acogerlo. Dicho de otra forma, porque Dios ha querido que fuéramos para él, ha querido que fuéramos. Creando el alma humana, la ha destinado al fin sobrenatural, Dios ha dispuesto en ella una aptitud natural para esta vida sobrenatural. Es el fin el que produce los medios. El hombre es imagen (natural) de Dios porque Dios lo ha querido para su semejanza (sobrenatural). No hay, por tanto, exigencia; el que quiere el fin, pone los medios. Porque hemos sido elevados al fin sobrenatural, por eso Dios nos ha hecho capaces de ello.

Ciertamente, De Lubac, que siempre se muestra enemigo de Cayetano y de su tesis, es muy benigno con la teoría de los que defienden que sólo hay un fin verdaderamente último (la visión beatífica), pero admiten un fin natural (la posibilidad de un fin natural, nunca saturante y, por tanto, no último) en un continuo goce y perfeccionamiento progresivo, pero nunca último y plenamente saturante[41]. De todos modos, esto lo admitiría De Lubac con la condición de que tal progreso fuese real, es decir, se acercase realmente al fin último. Ahora bien, citando a I. de Montcheuil y a F. Ravaisson, dice que un progreso que no se acerca nunca

[37] Ibid., 120.
[38] Ibid., 123.
[39] Ibid., 120ss.
[40] Ibid., 128.
[41] Ibid., 247ss.

realmente al fin último no es tal progreso y, por tanto, desestima la propuesta[42].

Reflexión sobre la postura de De Lubac

Hacemos la crítica al pensamiento de De Lubac de la mano de las reflexiones del P. Alfaro[43], ampliadas por nuestra parte.

No es preciso insistir sobre la potencia obediencial del hombre para la visión beatífica, entendida como tendencia positiva aunque ineficaz hacia ella. Este ha sido el logro innegable del P. De Lubac en la medida en que ha sido fiel al pensamiento auténtico de Santo Tomás, olvidado y descuidado por Cayetano, que entre lo natural y lo sobrenatural veía simplemente una relación de indiferencia. El problema que ahora abordamos no está aquí, sino en el punto de salvaguarda de la trascendencia de lo sobrenatural.

Estamos también de acuerdo en que no puede haber dos fines plenamente últimos. Sólo la visión beatífica es el fin plenamente último (aunque esto no significa que el deseo del fin último sea absoluto y no condicionado). También estamos de acuerdo con De Lubac en que la gratuidad de la elevación a la visión tiene que ser explicada en relación al hombre histórico concreto que está llamado por Dios efectivamente a la visión. El hombre no existe sino como criatura intelectual destinada de hecho a la visión. Pero no estamos de acuerdo con el rechazo que De Lubac hace de la hipótesis de la naturaleza pura.

La hipótesis de la naturaleza pura es algo necesario para

[42] Ibid.

[43] Cf. obras citadas en nota 1. No deja de ser significativo que la revista "30 días", que siempre ha defendido a De Lubac en este punto del sobrenatural, haya publicado un artículo de M. Borghesi criticándolo. Coincide con nosotros en decir que la intención de De Lubac era la de oponerse al laicismo y piensa que fue en él decisiva la influencia de Blondel, así como la de Teilhard. En definitiva, no salva De Lubac la gratuidad del sobrenatural. Dice así Borghesi: "Lo sobrenatural, de este modo, tiende a transformarse, sutilmente, en un a priori ya dado desde siempre, pasando de ser una posición teológica, que implica un acontecimiento factible ahistórico, a una aserción de tipo filosófico-metafísico" (o.c., 62-63). Y dice más adelante: «Esta oscilación, en su ambigüedad, enmarca el cristianismo contemporáneo, cuyo problemático meollo esencial está representado por la indistinción y la confusión entre lo que es propio de la gracia y lo que pertenece a la naturaleza. La justa controversia llevada a cabo por De Lubac contra la noción de naturaleza pura necesita ser reformada. Esta noción, convenientemente replanteada, ha de conservarse. Si no admite una "naturaleza" con su efectiva consistencia ontológica, no tiene sentido hablar de "gracia"» (o.c. 67).

comprender la misma realidad histórica del hombre. De la misma manera que me pregunto por el ser del hombre: si es un ser meramente fáctico o necesario, y al saber que es contingente, deduzco que podía no haber existido, me pregunto también si la destinación al orden sobrenatural es meramente fáctica o necesaria. De Lubac, al afirmar que nuestro deseo natural de ver a Dios es absoluto, pone una conexión de necesidad y, lógicamente, no admite la hipótesis de la naturaleza pura. Ahora bien, si nuestro destino a la visión es meramente fáctico, entonces se deduce claramente la hipótesis de la naturaleza pura.

Además, la gracia es divinizante y dependiente de la encarnación de Cristo. Por ello deduzco que, como criatura, podía haber existido sin ella. No parto de la creación para considerarla como algo previo a la elevación, sino que parto de la elevación concreta, y viendo que esta elevación concreta es meramente fáctica (como lo es el orden de la encarnación), deduzco que podía haber existido sin esa elevación. No parto, pues, de la naturaleza pura como hipótesis, sino que parto de lo real, deduciendo de esta realidad puramente fáctica la hipótesis de la naturaleza pura. Y ésta es una deducción necesaria. Lo cual no significa que entonces podría haber en el hombre dos fines últimos: el natural y el sobrenatural. Como veremos más adelante, en el hombre sólo es posible un fin plenamente último.

Cierto que, al imaginar el don creador de Dios, hacemos falsos pasos. No cabe duda de que yo en tanto soy en cuanto que soy creado; pero, como ha dicho muy bien De Lubac, una cosa es la *datio* y otra la *donatio,* una cosa es la creación del ser humano y otra la llamada de dicho ser a la amistad divina. Entre el yo y la creación de ese yo no hay distinción; pero la hay entre ser creado como hombre y el ser llamado a la gracia.

En efecto, De Lubac habla de dos gratuidades, pero después las reduce a una: la gratuidad de lo sobrenatural. Toda vez que no concede al hombre creado y en cuanto creado una finalidad propia, le suprime su autonomía, dado que le convierte en medio de un fin sobrenatural. Pero ¿qué es una naturaleza sin un fin propio y autónomo, dado que el fin es la realización (entelequia) de la propia naturaleza?

De Lubac lo entiende todo desde el fin sobrenatural, y lo natural queda reducido a un medio para tal fin. Sólo hay gracia, el hombre es constitutivamente sobrenatural. No hay naturaleza del hombre con un fin propio. Dios hizo al hombre en vistas a la gracia y determinado en su ser por la gracia,

de tal modo que sin ella el hombre no se realiza como tal. Es la permanente contradicción de De Lubac: el hombre tiende necesariamente a la gracia como único fin posible y tiende a ella como don. Esta es su contradicción. Y no se puede replicar que las cosas del amor son así, porque las cosas del amor, siempre gratuitas, no son contradictorias.

En el fondo, se ha reducido todo a una gratuidad. El hombre ha sido creado para la visión sin que pudiera haber sido creado para otra finalidad. Participa, por tanto, de la única gratuidad propia de la visión. Es la gracia que dialoga con la gracia, pero no la gracia que dialoga con el hombre. Pero no podemos olvidar que si la gracia es tal, es porque pudo no haber sido respecto de un hombre que no la exige de modo alguno y que podía haberse realizado de otro modo.

Que la finalidad del continuo perfeccionamiento no sea tal finalidad porque de hecho no se acerca a la visión no convence en absoluto, porque siempre hay progreso respecto del punto de partida. Un hombre con mil pesetas es más rico que uno con cien, aunque ninguno de ellos, por mucho que sumen, pueda llegar al infinito. Hay, por tanto, un progreso auténtico en el perfeccionamiento continuo.

Todo está, por tanto, en admitir dos gratuidades, la de la creación y la de la elevación, como distintas y dotadas ambas de una propia y autónoma finalidad, siempre y cuando no se acepten dos fines últimos y se siga admitiendo como clave el deseo natural de la visión beatífica en contra del extrinsecismo de Cayetano[44].

[44] De la Pienda (cf. *El sobrenatural de los cristianos*) busca la superación del lenguaje natural-sobrenatural en una terminología más personalista e histórica, usando las categorías de misterio, amor, diálogo, etc. La terminología de natural-sobrenatural lleva más o menos a una concepción de yuxtaposición (o.c., 195).

Se apoya en los siguientes principios de K. Rahner: Dios en tanto puede crear el mundo en cuanto puede amar a alguien distinto de él, es decir, a la criatura espiritual. Es absurda una creación del mundo en el que no se diera un espíritu finito, y esto porque, si Dios ama, es para autocomunicarse en el amor a ese espíritu finito. El fin último de una criatura determina su estructura interna (o.c., 199).

Y dice así De la Pienda: "Según el primer principio, el único motivo suficiente de toda creación posible es el amor de Dios a la criatura espiritual. La posibilidad de toda creación se fundamenta en la posibilidad de la autocomunicación de Dios *ad extra*. El poder creador de Dios, por tanto, ha de ser entendido como una posibilidad derivada, restringida y secundaria respecto a la posibilidad originaria de la autocomunicación divina. El motivo y la finalidad última que hace posible y real la creación es, pues, esta autodonación de Dios a la criatura" (o.c., 199).

Toda posible creación sólo puede tener un solo fin último: la autocomuni-

K. Rahner[45]

La posición de K. Rahner es una posición un tanto original. Pretende situarse entre la visión extrinsecista de antaño, que considera la gracia como un accidente que por decreto divino distorsiona la marcha de una naturaleza que de suyo es indiferente a la gracia (de modo que ésta no tiene nada que ver con la vida consciente e intelectual del hombre), y la visión representada por el anónimo D[46],

cación de Dios al espíritu finito; fin último que determina la estructura interna de toda la creación y del espíritu finito. "Este será creado siempre, en toda hipótesis posible, con una constitución interna que lo finaliza intrínsecamente a poder recibir el amor de Dios como tal, como libre y gratuita autocomunicación" (o.c., 200).

Queda suprimida la hipótesis de la naturaleza pura, así como el existencial sobrenatural (como "intermedio inútil"). Pero no queda comprometida la gratuidad de la gracia, en el sentido de que el hombre tuviera derecho a exigir por creación su propio fin último, pues si entendemos la relación de la criatura con Dios no en términos de "debe" (propio de una terminología naturalista), sino en los términos de una relación de amor, habría que concluir que en todo caso el hombre tiene el poder, o el derecho, si se quiere, de aceptar o rechazar esa libre oferta de Dios. El hombre por creación nace capacitado para aceptar el don divino, y es este amor divino la fuente de dicha capacitación.

Todo amor, en efecto, es libre y gratuito y en él no se puede hablar de derechos o exigencias. El carácter personal del amor salva su gratuidad.

Se pregunta si de esta forma no se reduce todo a una sola gratuidad, y dice que la gratuidad de la creación y la de la gracia no queda anulada, sino que aquélla queda integrada como un elemento interno de la gratuidad de la gracia (o.c., 204), "de la misma manera que el poder divino de crear es sólo un momento interno del poder que Dios tiene de autocomunicarse" (ibid.).

Dios ha creado, y ello lo ha hecho buscando su autocomunicación al hombre. Por parte de Dios sólo hay un solo acto libre y gratuito: el amor para una relación de amistad. "En ese solo acto Dios crea y realiza la oferta de su amistad a la criatura. No crea por un lado y hace la oferta por otro. En este único acto divino, por razón del mismo, sólo se da una gratuidad y una libertad divina. Por razón de los términos de este acto podemos y tenemos que distinguir entre gratuidad de la creación junto con la oferta y gratuidad de la efectiva autocomunicación divina en la gracia santificante. La creación ya lleva en sí misma la oferta; es en sí misma esa oferta. Mi misma existencia es en sí misma oferta divina a una relación de amistad con Dios" (ibid., 205). Dios quiere darse, y para ello crea la persona humana.

Creemos que, a pesar de la crítica que De la Pienda hace a De Lubac, su sistema no se diferencia en el fondo de él: Dios quiere darse, y para ello crea la persona humana; sólo podemos hablar de una finalidad que estructura la misma creación.

[45] Véanse las obras citadas en nota 1; J. A. DE LA PIENDA, o.c., 87ss; ID., *La antropología trascendental de K. Rahner* (Oviedo 1982); J. ALFARO, *El problema teológico...* 263; A. RÖPER, *Die anonymen Christen* (Mainz 1963).

[46] El anónimo D es un artículo aparecido con el título *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*: Orientierung 14 (1950) 138-

que corresponde en el fondo a la tendencia de la "Nouvelle théologie".

En esta última percibe Rahner la tremenda inconsecuencia que supone el admitir una ordenación incondicionada a la gracia y la gratuidad de la misma: "¿El mismo que ha creado tal ordenación a la comunión personal e íntima de dos personas en el amor (en nuestro caso, el hombre y Dios) no puede negarla sin chocar al mismo tiempo contra el sentido de esta creación y su mismo creador?" [47]. Si la destinación es incondicionada, la concesión de la gracia ya no puede ser indebida.

Concibe Rahner que el mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, a la gracia y que, como tal ordenación, pertenece a la esfera consciente y libre. Este es el existencial sobrenatural. "Así admitimos en el hombre un "existencial sobrenatural" que consiste en la permanente orientación hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente "sobrenatural", y que por consiguiente no puede ser objeto de un apetito innato. Sin embargo, en el hombre histórico, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecte a su sustancia (el existencial sobrenatural), por el cual "tiende" verdaderamente hacia su fin sobrenatural" [48].

La tendencia a la visión no es, pues, fruto de la potencia obediencial; es fruto creado por el mismo orden sobrenatural existente. Por ello, el hombre, siempre y en todas partes, es en su estructura interna distinto de lo que sería si no poseyese ese fin [49]. Esa potencia donada es lo "más auténtico suyo, el centro, y la razón radical de lo que él es" [50]. "Esta capaci-

141. La crítica de K. Rahner a este anónimo es la de reducir todo a una gratuidad. Resume así De la Pienda (o.c., 60) la crítica dicha de K. Rahner:

"Si ese deseo es constitutivo de la naturaleza y ésta no es concebible ni puede existir sin ese deseo, entonces esa tendencia absoluta hacia Dios entra dentro de la misma idea, dentro de la misma posibilidad de esa naturaleza. De esa manera se concede a la criatura una verdadera exigencia del sobrenatural. El cumplimiento de ese deseo es debido, no gratuito.

La infalibilidad del don se deriva de la naturaleza misma, el sobrenatural es una *sequela* necesaria de la creación. Una vez que Dios decide crear, está obligado a darle al hombre un destino, sin el cual no es inteligible, ni definible, ni posible. No hay, pues, más gratuidad que el don de la creación".

[47] K. RAHNER, *Sobre la relación de naturaleza y gracia:* Esc.Teol. I (1961) 334.

[48] Ibid., 330, nota 4.

[49] Ibid., 331.

[50] Ibid., 340.

dad para el Dios de amor personal, que se entrega a sí mismo, es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta"[51].

Así se salva la sobrenaturalidad de la visión beatífica: porque la misma tendencia y ordenación a ella es indebida y gratuita.

Esta ordenación gratuita a lo sobrenatural presupone la potencia obediencial natural, la apertura hacia el existencial sobrenatural que se da en el hombre, el dinamismo espiritual que el hombre tiene como criatura, como condición trascendental imprescindible para la posibilidad de una vida espiritual.

Ahora bien, si Rahner afirma que la gracia entra así en la esfera de la conciencia espiritual del hombre, no se ha de entender dicha conciencia en el sentido reflejo y temático de la misma. Se trata de un cambio del objeto formal de la inteligencia y de la voluntad: Dios en sí mismo como objeto directo de amor y del conocimiento humano, y es en este sentido como se dice que la gracia entra en la esfera de la conciencia, es decir, atemáticamente, como horizonte formal nuevo, como luz bajo la que son percibidos los objetos concretos y temáticos. Y continúa Rahner diciendo:

"Es totalmente admisible decir que toda la vida espiritual del hombre está constantemente conformada por la gracia. No es un acontecimiento que sucede raras veces, sólo de vez en cuando, por ser gracia indebida... Toda nuestra vida espiritual se desarrolla en el ámbito de la voluntad salvífica de Dios, de su gracia previamente dada, de su llamada que deviene eficaz. Todo lo cual es un momento y un dato anónimo (si no es interpretado desde fuera por el mensaje de la fe) de nuestro ámbito existencial consciente"[52].

El hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna aunque no lo sepa (temática y reflejamente). Dios vivo es el "hacia dónde", inexpresable pero dado, de la dinámica de toda vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de la existencia fundada de hecho por Dios.

Esta vida sobrenatural vivida "anónimamente" por todo hombre se hace temática por la explicitación de la predicación evangélica: "Por eso la llamada que el mensaje de la fe de la Iglesia visible hace al hombre no llega a un hombre que por ella (y por lo tanto por su conocimiento conceptual) entra

[51] Ibid., 341.

[52] K. RAHNER, *Naturaleza y gracia:* Esc.Teol. IV (Madrid 1964) 234.

en contacto espiritual por primera vez con la realidad predicada. Es más bien una llamada que convierte en objetivización refleja (y naturalmente imprescindible para una toma de contacto plenamente desarrollada) lo que ya estaba ahí en forma de realidad inexplícita, en tanto elemento de su existencia espiritual. La predicación despierta explícitamente lo que ya está en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia"[53].

Entramos así en la teoría de los cristianos anónimos[54]. Si tenemos en cuenta, de un lado, la necesidad de la fe y, de otro, la voluntad salvífica universal de Dios, debemos pensar que debe existir una gama en la pertenencia a la Iglesia desde un cristianismo pleno y explícito a otro real pero implícito. El pagano es alguien que se mueve ya hacia la salvación de Dios, es un cristiano anónimo. El acontecimiento de Cristo es algo que le afecta ontológicamente, precedentemente a la toma de posición por parte suya del hombre: "La autocomunicación de Dios ofrecida a todos y cumplida de modo supremo en Cristo significa más bien la meta de la creación, que precedentemente a su libre toma de posición determina la naturaleza del hombre (ya que la palabra y la voluntad divinas operan lo que anuncian), otorgándole un carácter que podríamos llamar "existencial sobrenatural""[55].

Por lo tanto, el mensaje que llega de fuera es la explicitación de lo que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos atemáticamente, experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia. Un pagano acepta la revelación cuando se acepta a sí mismo por entero, ya que ella habla en él. Cuando alguien, en la callada honradez de cada día, se acepta a sí mismo, ha aceptado de forma implícita la revelación cristiana. Y no es necesario aceptar a Dios explícitamente para ello. Independientemente de lo que declare, aquel que no dice en su corazón: "no hay Dios", sino que da testimonio de él por medio de su radical aceptación de la existencia, es un creyente. Comenta así De la Pienda: «Todo hombre, por tanto, aceptándose a sí mismo por entero, acepta implícitamente

[53] Ibid., 235.

[54] K. Rahner, *Los cristianos anónimos:* Esc.Teol. 6 (Madrid 1969) 535-544. Véase también: *El cristianismo y las religiones no cristianas:* Esc.Teol. 5,135-156; Id., *Ist das Christentum eine "absolute Religion"?:* Orientierung 29 (1965) 176-178; Id., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen:* Orientierung 32 (1968) 155-159.

[55] *Los cristianos anónimos* 539.

esta su dimensión sobrenatural o atemática. Se da en el hombre una capacidad de una aceptación también atemática de esa revelación u oferta divina que se da en la trascendentalidad. Esta aceptación atemática es llamada por Rahner "fe atemática", o más frecuentemente "fe implícita", en cuanto distinta de la fe "categorial"»[56].

Todo esto no dispensa a nadie del trabajo de la evangelización, pero le preserva del pánico y le da fuerza para la paciencia, dice Rahner. No significa que haya que rebajar el *corpus* doctrinal o que disminuya la importancia de la misión. En la defensa de esta fe implícita se funda Rahner en LG 16 cuando habla de la posibilidad de la salvación incluso para los que no conocen a Cristo. Dice también AG 7 que Dios puede otorgar la fe por caminos que sólo él conoce. No se desnaturalizan la Iglesia y los sacramentos por ello.

La doctrina del cristianismo anónimo es, por tanto, consecuencia del existencial sobrenatural[57]. Depende también de la distinción rahneriana entre "dimensión trascendental" y "dimensión categorial" del ser y de la actividad del hombre[58]. Esta dimensión trascendental tiende a tematizarse; de ahí que la Iglesia sea el grado perfecto de dicha tematización. Es la plenitud histórica y socialmente constitutiva de esa trascendentalidad sobrenatural[59].

La misión, por lo tanto, consiste en explicitar y concretar categorialmente la salvación que anónimamente se da ya en el pagano. «Para Rahner —continúa De la Pienda— la misión externa de la Iglesia no sólo no es superflua e inútil, dado el "cristianismo anónimo", sino que es absolutamente necesaria. Pero esta su necesidad no se puede deducir de un modo exclusivo ni primariamente del cuidado de la salvación de cada uno, puesto que la eficaz voluntad salvífica universal de Dios ya ofrece a cada uno la posibilidad de salvarse incluso sin el bautismo.

La necesidad de la misión de la Iglesia se fundamenta en dos razones principales: el positivo mandato de Dios y la estructura encarnatoria del cristianismo. Esta estructura encarnatoria exige internamente que la gracia se realice en una perceptibilidad histórica y social por medio de la cual alcanza todas las dimensiones de la existencia»[60].

[56] J. A. DE LA PIENDA, o.c., 140.
[57] Ibid., 139.
[58] Ibid.
[59] Ibid., 144.
[60] Ibid., 166.

Así pues, el cristianismo no trae la posibilidad de la salvación al pagano; ésta ya la tiene el pagano previamente a toda predicación del evangelio[61]. La función de la Iglesia es explicitar un cristianismo anónimo ya existente y conducir ese cristianismo a su plenitud histórica y social. "No es función específica de la misión el llevar la salvación a los no cristianos"[62].

Reflexión sobre la doctrina de K. Rahner

La posición de K. Rahner, ampliamente divulgada sobre todo por su incidencia en la teoría de los cristianos anónimos, no deja de presentar problemas. Algunas voces autorizadas así lo han entendido.

En primer lugar, la objeción que más se ha formulado contra la doctrina del existencial sobrenatural es que viene a ser un intermedio inútil y absolutamente formal entre la potencia obediencial y la gracia. Se entiende la intención de K. Rahner de salvar la gratuidad del orden sobrenatural, pero no se entiende así el recurso a un hipotético nivel intermedio que anula por completo la función de la potencia obediencial. Dice así el propio De Lubac: «A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de "medium" o de "realidad de unión" se podría objetar que es un supuesto más bien inútil, porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto, sino más bien desplazado»[63]. En términos parecidos se expresaba Schillebeeckx cuando afirmaba que así no se soluciona el problema, sino que se desplaza[64]. Y lo mismo viene a decir De la Pienda[65].

[61] Ibid., 165.

[62] Ibid., 168.

[63] H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* 136, nota 1.

[64] Dice E. Schillebeeckx: «Semejante "medium" es inútil y está de suyo desprovisto de sentido, ya que esta solución no hace más que desplazar la dificultad: hace que reemplace al problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza el problema de la relación entre la naturaleza y ese "medium", que no es natural, pero que tampoco es la gracia santificante» (*Revelación y teología* [Salamanca [3]1969] 350).

[65] De la Pienda dice así: «El espíritu finito ya está por creación orientado a una relación de amor con Dios. Por tanto, no necesita de una transformación o capacitación interna especial (existencial sobrenatural) para poder entrar en relación con Dios. El existencial sobrenatural sobra. Es un *teologumenom* innecesario que habrán que valorarlo como residuo de la doctrina de la "naturaleza pura" en K. Rahner, como una tesis inútil que más desplaza que resuelve el problema del sobrenatural» (o.c., 200).

En realidad, si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una apertura a la misma, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función. Basta con que después se salve bien la gratuidad del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Por otro lado, al colocar el existencial sobrenatural como dialogante de la gracia, la potencia obediencial queda desplazada, y así tiene lugar un diálogo de la gracia con la gracia (existencial sobrenatural), pero no un diálogo de la gracia con el hombre.

Estamos también de acuerdo en que la gracia puede llegar por medios extraordinarios, que sólo Dios conoce, a todo hombre de buena voluntad; pero de ahí a hacer de todo pagano un ser *constitutivamente* cristiano en el sentido de que posea una *realidad ontológica* que le capacita para la gracia y le da cierto derecho a ella nos parece que va un abismo. Nos preguntamos si el existencial sobrenatural no viene a ser una especie de sucedáneo del carácter bautismal en cuanto realidad ontológica que no coincide con la gracia, sino que le capacita al hombre a ella y le da cierto derecho a la misma. Hacer, por otro lado, de la predicación y los sacramentos de la Iglesia el complemento categorial de una salvación ya dada en el interior del pagano parece reducir la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de *mediación causal* de la gracia. Creemos que la Iglesia y los sacramentos quedan así desdibujados.

Finalmente hay una diferencia cualitativa entre la situación del pagano que puede recibir la gracia de Dios por caminos extraordinarios que Dios conoce y la situación del bautizado, que desde su carácter sacramental y la mediación de los sacramentos tiene la gracia abundantemente suministrada por los medios ordinarios, al tiempo que su carácter sacramental le da cierto derecho a ella. La situación es cualitativamente diferente.

Alfaro

El pensamiento de Alfaro sobre el sobrenatural comenzó a perfilarse en su tesis doctoral *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás a Cayetano* (Madrid 1952), publicada dos años después de la *Humani generis* y escrita con la evidente intención de recuperar la hipótesis de la naturaleza pura, que De Lubac *(Le surnaturel,* 1946) había olvidado y que Alfaro estudiaba en la teología posterior a Santo Tomás, tratando de demostrar que la hipótesis de la

naturaleza pura en este período era desarrollo lógico de la posición del Santo de Aquino.

Pero la síntesis del pensamiento de Alfaro no estaba aún hecha en su tesis doctoral (que él apenas ha citado posteriormente). Alfaro mantenía la hipótesis de la naturaleza pura, pero faltaba integrar en ella el problema del deseo natural de la visión. Es así como en 1957 escribe *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*[66]. Ahí tenemos ya la primera síntesis de su pensamiento: el sobrenatural es absolutamente gratuito y podía haber ocurrido que el hombre hubiera sido creado sin él (hipótesis de la naturaleza pura); pero en el hombre hay a la vez un deseo de infinitud, de felicidad última, en virtud del cual sólo en la visión beatífica puede encontrar su definitiva perfección. ¿Cómo entender esta antinomia?

Parte Alfaro de que el sobrenatural es una auténtica divinización del hombre, que se realiza en dos fases: la fase de la vida de gracia y la fase de la visión beatífica, que es su plenitud. Alfaro trata de impostar el problema a partir de la visión, que es el supremo analogado de la vida sobrenatural. Pero ¿en qué sentido la visión beatífica diviniza al hombre? Para entenderlo hay que introducir la categoría de hombre como *criatura intelectual;* la visión diviniza al hombre en cuanto que le lleva, como criatura intelectual, a una perfección que no le corresponde y sin la cual podría haber sido creado.

Pero Alfaro no se queda ahí. Quiere mostrar cómo el sobrenatural de la visión beatífica no es algo indiferente al hombre, dado que éste tiene una *habitudo ontologica,* una tendencia hacia él. Y hace así un análisis de la inteligencia y de la voluntad humanas.

El hombre tiene de Dios un conocimiento mediato y analógico, sin que pueda pasar la barrera de la mediatez, y ello hace que para el hombre Dios en sí mismo siga siendo un enigma. El hombre, incapaz de conocer a Dios de otro modo que el mediato y analógico, se pregunta cómo es Dios en sí mismo, en su ser íntimo, en su divinidad[67]. El hombre conoce ya a Dios, pero le conoce por la mediación de los conceptos análogos, y por ello no puede descansar en esa situación y trata de inquirir cómo es Dios en sí mismo. Es así como en el hombre nace una inquietud y una búsqueda continua de Dios en sí mismo. "La criatura intelectual en esas condiciones

[66] J. ALFARO, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural:* Greg. 38 (1957) 5-50.

[67] Ibid., 18.

no puede menos de preguntar y buscar ulteriormente; el enigma está siempre delante: no puede alcanzar el descanso definitivo, es decir, la inmovilidad perfecta, sino en la visión de Dios"[68]. Viendo a Dios, el hombre descansaría plenamente, en la visión el hombre quedaría inmovilizado. El hombre no puede, fuera de la visión de Dios, alcanzar su total inmovilidad y en ella necesariamente la alcanzaría. En ella cesaría de buscar y de moverse.

Lo mismo ocurre con la voluntad: el hombre tiende a todo objeto en cuanto que es bueno. La voluntad posee un apetito innato respecto del bien universal: en tanto apetece un objeto concreto en cuanto que en él se verifica la razón de bien. Ahora bien, ningún objeto de este mundo puede inmovilizar totalmente la voluntad humana, pues, siendo imperfecto, presenta la limitación como estigma de su ser, y así la voluntad queda insaciada. Sólo ante el bien supremo que el hombre gozaría en la visión quedaría la voluntad saciada.

Así pues, el hombre en su inteligencia y voluntad no puede lograr la inmovilidad perfecta sino en la visión de Dios. Sólo la alcanzaría en el caso hipotético de que gratuitamente se le concediera la visión de Dios. Fuera de ella la criatura anda buscando más.

Lo que en realidad anda buscando el hombre no es el *esse* o el *bonum* análogos, la razón formal de ser y de bien, que como tales no existen, sino el ser y el bien infinito y concreto que a través de ella es el que atrae al hombre[69]. En toda afirmación de una realidad concreta, el hombre tiende al *esse* análogo e ilimitado; en toda apetencia de un bien concreto, el hombre tiende al bien análogo e ilimitado; pero ese ser y bien análogos no aquietan totalmente al ser del hombre, por lo que, en realidad, a través de ellos tiende al ser y bien infinito[70]. La razón análoga e ilimitada de ser y de bien es una pantalla traslúcida a través de la cual se percibe el ser y el bien infinito que el hombre desea alcanzar en sí mismo[71].

Pero el hombre, que desea el bien y el ser infinito, no tiene fuerzas activas para llegar a él; más bien, está abierto a él como a una posibilidad. No puede llegar a él de hecho sino recibiéndolo como bien gratuito: "Nada manifiesta más la grandeza de la criatura intelectual que el hecho de que no pueda quedar definitivamente perfeccionada sino en la pose-

[68] Ibid.
[69] Ibid., 28-29.
[70] Ibid., 31.
[71] Ibid., 32.

sión inmediata del infinito; nada manifiesta más su dependencia que el hecho de que la real consecución de esta perfección suprema dependa exclusivamente de la libertad divina"[72].

Es un apetito, por lo tanto, que no incluye una exigencia ontológica. Incluye la posibilidad de la visión, pero no la necesidad o exigencia de la misma[73]. Está ordenado a ella como a una posibilidad, que será una realidad en la hipótesis de que Dios se lo quiera conferir voluntariamente. Aunque dicho apetito no se saciase, no sería inútil, dado que seguiría siendo el motor, el presupuesto ontológico y último de toda actividad cognoscitiva y volitiva del hombre[74].

Sin la visión, el hombre podría tener una felicidad natural. Dice así Alfaro: "Este apetito innato de ver a Dios, tal como lo hemos descrito, no impediría una felicidad natural de la criatura intelectual en el caso, plenamente posible, de que Dios libremente hubiese decretado no elevarla al orden sobrenatural. La criatura intelectual podría entonces conocer y amar naturalmente a Dios a través de las cosas creadas, perfeccionarse en este conocimiento y amor, desarrollando todo su dinamismo natural dentro de la posesión análoga y mediata de Dios. Este desarrollo de su dinamismo natural no podría menos de comportar la consiguiente fruición. El espíritu creado viviría el gozo de crear su propia felicidad (sin llegar a la plena intuición del absoluto) en un movimiento de progreso y superación indefinidos ante los nuevos interrogantes que el enigma del ser le propondría: no puede negarse que el esfuerzo de hallar por sí mismo luz en el misterio del ser sería para él una fuente del más alto placer intelectual"[75].

Pero, por otro lado, es claro que esta felicidad natural no sería la felicidad perfecta y última posible, dado que el hombre podría aún buscar más, aspirar a más: "La felicidad natural nunca sería una felicidad perfecta, porque la posesión del infinito mediante la potencia activa natural no perfecciona definitivamente la criatura intelectual, ni aquieta *simpliciter* su apetito de conocer y amar el bien. Por la vía del conocimiento natural, esencialmente análogo, del ser subsistente nunca llegará el espíritu creado a su perfección ni a su operación *simpliciter ultima*. La perfección que alcanzaría en una felicidad natural sería una perfección última *secundum quid,* es

[72] Ibid., 34.
[73] Ibid.
[74] Ibid., 35.
[75] Ibid., 36.

decir, la última posible mediante las fuerzas activas naturales; esta felicidad natural causaría una satisfacción real del apetito de amar y conocer, satisfacción no plenamente saturante y embebida en un impulso interno a buscar ulteriormente. Donde no hay una posesión simplemente última y perfecta del ser subsistente, no hay una felicidad perfecta: en el orden natural se llegaría a una verdadera pero esencialmente imperfecta posesión del ser subsistente: la felicidad natural sería una felicidad esencialmente imperfecta, una participación análoga de la felicidad simplemente tal y perfecta, que es la visión del infinito"[76].

Dios pudo dejar al hombre en una felicidad natural sin elevarlo a la visión. Esto se desprende de la absoluta gratuidad de ésta. Además, la ley de la creaturalidad es la ley de la movilidad, la ley del perfeccionamiento continuo; llegar a la inmovilidad significaría superar la ley de la creaturalidad[77]. Cuando el hombre alcanza la inmovilidad en la visión de Dios, ha superado con ello su propia creaturalidad. El conocimiento análogo y mediato de Dios no puede inmovilizar la inteligencia y voluntad humanas: sólo Dios visto en sí mismo las puede inmovilizar. Sólo por gracia puede el hombre llegar a la inmovilidad participada[78].

Y llega así Alfaro a esta síntesis: "La criatura intelectual, por razón de su creaturalidad, no puede, dejada a sí misma, llegar a una total inmovilidad, porque ello equivaldría a superar la ley fundamental de su creaturalidad que es la movilidad. La total inmovilidad sólo se alcanza en la visión de Dios. Luego la visión de Dios es algo que trasciende a la criatura en cuanto tal, es algo supercreatural: la criatura intelectual es inteligible y verificable sin esa total inmovilidad, es decir, sin estar de hecho destinada a ese supercreatural que es la visión de Dios"[79].

[76] Ibid., 37.

[77] Ibid., 41.

[78] Habla Alfaro adecuadamente de movilidad participada, de eternidad participada. En la visión, la posesión de Dios por parte del hombre implica en éste una transición de potencia a acto en la asimilación de Dios por medio del conocimiento y del amor. El hombre nunca puede prescindir del carácter potencial de su ser. Si no hubiese esa transición, el hombre coincidiría y se identificaría con el ser divino. En ese sentido no se suprime la movilidad; pero respecto al objeto (Dios en sí mismo) el hombre queda totalmente satisfecho. Viendo a Dios, el hombre no necesita nada más, y en este sentido ya no recurre a buscar otros objetos. Así es como se supera la ley de la movilidad humana. Cf. ALFARO, o.c., 43.

[79] Ibid., 46.

No hay, pues, dos fines plenamente últimos: el hombre es sólo últimamente finalizable en la visión beatífica, pero cabe que gozara de un fin natural que, sin ser plenamente último, constituiría una auténtica felicidad para el hombre.

Alfaro mantenía estas mismas tesis en 1973 (*El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia: Cristología y antropología* [Madrid 1973] 227-343). Mantiene Alfaro la tesis que ya conocemos en discusión con Teilhard y De Lubac para salvar la gratuidad del orden sobrenatural, y en discusión con Barth y Bultmann para salvar la inmanencia del sobrenatural.

El planteamiento ahora es frecuentemente más teológico, como cuando hace notar la conexión fáctica que tiene la gracia con el misterio de la encarnación: dado que la gracia que el cristiano posee proviene de la encarnación, defender la necesidad de la gracia significaría defender la necesidad de la encarnación. Así lo recuerda a De Lubac[80].

Por otro lado, del hecho de que el hombre esté destinado a la visión de Dios se deduce que en el hombre hay algo que le hace capaz de esa visión. Ello es su condición de criatura intelectual como punto de inserción de la gracia. La unión inmediata con Dios en la visión beatífica como perfección suprema del hombre permite concluir que en él se da una apertura radical a dicha perfección. Si la visión es plenitud de sentido para el hombre, esto quiere decir que el hombre está radicalmente abierto a ella. Si la visión constituye la plenitud definitiva del hombre, esto quiere decir que no puede haber para él otra plenitud posible[81]. El hombre no es definitivamente finalizable sino en la visión de Dios.

Alfaro, que es consciente de que esta inmanencia de la visión puede explicarse a partir del análisis formal de las operaciones cognoscitivo-volitivas del hombre en la línea de Maréchal (que explica todo conocimiento de un objeto concreto en el horizonte iluminante del ser al que tiende la inteligencia y, a través de él, a la visión de Dios mismo), prefiere deducir este dinamismo apriórico del hombre hacia la visión desde la capacidad que el hombre tiene de un conocimiento analógico de Dios, siempre mediato y perfectible, y desde la capacidad radical que el hombre tiene para la visión de Dios (posibilidad de la visión conocida a través de la visión)[82].

En efecto, la capacidad de conocer a Dios a través de lo

[80] *El problema teológico*... 286.
[81] Ibid., 315.
[82] Ibid., 319.

creado, propia del hombre como criatura intelectual, implica la presencia apriórica de Dios en el dinamismo del espíritu humano. El hombre no se podría preguntar por Dios si en su dinamismo volitivo-cognoscitivo no estuviera ya abierto a él. Es la radical inquietud del espíritu humano que le hace preguntarse por el sentido último de su vida. Desde ahí es desde donde el hombre se plantea el problema de Dios, pudiendo llegar a un conocimiento siempre mediato y analógico de él, que deja abierta la pregunta de cómo es Dios en sí mismo. Por otro lado, es evidente que, en la hipótesis de que el hombre pudiera llegar a la visión de Dios, su búsqueda de Dios llegaría a su punto final. La visión de Dios es, por consiguiente, el único término final de la aspiración natural constitutiva del hombre como espíritu.

Este deseo es, por lo tanto, no un deseo *explícito* (elícito) de la visión de Dios; es el deseo innato de felicidad que el hombre lleva dentro de sí; es *natural*, como ya se ha dicho; *condicionado* respecto de su término (el hombre sólo lo puede consumar si Dios lo quiere); *ineficaz*, puesto que el hombre no tiene fuerzas naturales activas para colmarlo.

Sólo hay, pues, una plenitud definitiva: la visión de Dios, siendo posible una felicidad natural (no última) en la continua perfectibilidad del ser humano[83].

Alfaro explica a continuación la ley de la movilidad propia de la criatura intelectual y la eternidad participada en la visión, que supone para el hombre el alcanzar su inmovilidad, en términos que ya conocemos.

El caso es que últimamente Alfaro ha comprometido toda su explicación y su teoría del sobrenatural, toda vez que ha terminado defendiendo que un porvenir de progreso indefinido no tendría sentido, y que por ello la autodonación del Dios de la gracia sería la respuesta que daría sentido al continuo autotrascenderse humano[84]. ¿No compromete con ello la gratuidad del orden sobrenatural y se coloca en contra de lo que hasta ahora había enseñado sobre el tema?[85].

[83] Ibid., 324.

[84] Cf. J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988) 267.

[85] No convence tampoco el decir que con el progreso indefinido se habría soslayado el problema de los muertos en cuanto sacrificados por un porvenir que se convierte en puro destino por encima de ellos. Siempre cabría la permanencia de sus almas inmortales (extremo olvidado por Alfaro, que nunca usa el término de *alma* en esta obra) y que permitiría la vida de ultratumba en un proceso natural que no podría coincidir con la visión beatífica, absolutamente gratuita, y por ello susceptible de no ser concedida.

IV. INTENTO SISTEMATICO

Vista ya en síntesis la historia del problema, tratamos de sistematizar las líneas fundamentales. El problema lo enfocamos con una metodología teológica y filosófica. Debemos mucho a Alfaro, y por ello es lógico que se den repeticiones que quizás son justificables, porque se gana en claridad y en síntesis. En nuestra aportación filosófica, en cambio, no hay ninguna alusión al sistema de Maréchal y todo se resuelve desde la analogía del ser.

El problema se plantea así:

Si en el hombre no hay ninguna apertura al sobrenatural, éste sería algo totalmente extrínseco al hombre y carecería de sentido para él. Por otro lado, si esa apertura a lo sobrenatural es una exigencia, entonces lo sobrenatural será debido a lo natural y perderá su carácter de indebido y gratuito.

El problema consiste en salvar la absoluta trascendencia y gratuidad de lo sobrenatural al mismo tiempo que su necesaria inmanencia. Es preciso presentar lo sobrenatural como algo que no le es debido al hombre (trascendencia) y que, al mismo tiempo, culmina sus aspiraciones más profundas como hombre (inmanencia). Es la esencia misma del cristianismo: absolutamente gratuito y absolutamente plenificante del alma humana como "naturaliter christiana".

1) **Inmanencia de lo sobrenatural**

El orden natural y el sobrenatural no pueden ser dos órdenes paralelos que no tengan nada que ver entre sí. Debe haber en el hombre algo que le capacite para el orden sobrenatural y no de una forma sólo pasiva, sino activa. Es decir, no puede tratarse de una mera no-repugnancia, no contradicción. Se debe mostrar cómo lo sobrenatural culmina las aspiraciones más profundas del hombre.

a) *Teológicamente*

Es del todo conveniente explicar la inmanencia de la gracia a partir de la inmanencia de la visión. Mientras en el orden natural tenemos un conocimiento indirecto de Dios, en el orden sobrenatural entramos ya directamente en la intimidad divina. Fe, caridad (gracia) y gloria son tres estadios de una misma comunicación íntima de Dios. La fe es ya una atracción interior de Dios, una comunicación íntima y directa, gratuita e infundida sobrenaturalmente por Dios al hombre.

Es ya una superación del conocimiento natural e indirecto que de Dios tiene el hombre con la razón. Es el inicio de la amistad con Dios. Cuando la fe es coherente y abarca la plenitud del ser, tenemos la gracia. Es un paso más. La visión será el contacto pleno con Dios; pero este contacto directo con Dios, que encuentra en la visión su plenitud, comienza ya de hecho con la fe y la caridad (gracia). En este sentido, la fe y la gracia son anticipación oscura de la visión. Fe, gracia y visión son tres estadios de una misma dinámica sobrenatural que nos introduce directamente en la intimidad divina.

Alfaro, para explicar la relación entre naturaleza y gracia, prefiere explicar la relación naturaleza-visión (consumación de la gracia) para ver mejor la diferencia y la armonía entre los dos órdenes.

En la visión beatífica (lo sabemos por revelación) el hombre llega a un total descanso para su actividad intelectual y volitiva en cuanto que, una vez visto Dios, no desea conocer y amar más. El hombre consigue en la visión la máxima felicidad posible e imaginable, la absolutamente plena realización de sí mismo, el máximo descanso para su inteligencia, que ya no desea conocer más porque lo tiene todo a su alcance. Gozando de la posesión inmediata de la suprema verdad y del sumo bien, queda el hombre saturado totalmente.

Deducimos de esto que si el hombre que conoce a Dios reflejamente por la razón, está llamado a gozar de la visión de Dios como suprema felicidad suya, *el conocimiento de razón no será un conocimiento plenamente saturante,* sino que dejará todavía capacidad para la visión. Del hecho de que en la posesión de Dios por medio de la visión el hombre alcanza la máxima realización y plenitud de sus facultades por el gozo inmediato de la verdad y del bien supremos, se deduce que en los bienes de este mundo no alcanza su plena felicidad y que con el conocimiento que de Dios puede tener, por medio de la razón, no logra saciar plenamente su sed de verdad. Todavía en el hombre queda capacidad para más, y hecho como está para la visión del Infinito, su corazón y su mente tienden a la posesión directa e inmediata del Infinito, de modo que hasta entonces su corazón permanece inquieto e insaciado, según lo de San Agustín: "Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en ti".

En una palabra, si por revelación sabemos que la visión es la plena saturación del entendimiento y la voluntad humanos, se deduce por conclusión teológica que el conocimiento de

Dios alcanzado por la razón, y el gozo que de Dios podemos tener consecuentemente, es un conocimiento no plenamente saturante. Todavía queda sed en el hombre.

He aquí, pues, *una potencia obediencial deducida, como conclusión teológica,* a partir de una verdad de revelación. Por el conocimiento natural de Dios, hay en nosotros una tendencia, un deseo de más, una inquietud que sólo queda sosegada plenamente en la visión beatífica. A esto llegamos, repito, como deducción del dato de fe de que la visión supone para el hombre la plena satisfacción y quietud. Si esto es así, *todo lo que no sea visión beatífica* (como es el conocimiento natural) *deja una inquietud ulterior,* un deseo de más. Esta es la potencia obediencial. Pero esto mismo podemos considerarlo partiendo de abajo, por un método filosófico.

b) *Filosóficamente*

La razón humana no puede demostrar el finalismo efectivo en la visión de Dios, pero sí la capacidad que tiene el hombre de infinito y por ello la apertura a la visión de Dios.

El hombre tiene un conocimiento analógico y natural de Dios por el que lo capta de una manera real aunque imperfecta. Captamos el ser divino, pero sólo en parte, en la medida de nuestros conceptos análogos, de donde surge nuestra radical inquietud. Captamos a Dios como realidad, pero sólo de una forma mediata, imperfecta e indirecta. Y sabiendo como sabemos que existe en plenitud y conscientes de que nuestros conceptos análogos son absolutos pero limitados a la vez, deseamos todavía conocer cómo es esa plenitud de ser que es Dios y para la cual no tenemos conceptos completamente adecuados.

Asimismo, al apetecer la voluntad humana los bienes de este mundo, no queda plenamente satisfecha, porque alcanza con ellos una bondad finita y es consciente de tal finitud. Es consciente tanto de la bondad que alcanza como de la finitud de la misma. Por ello el hombre va de objeto en objeto buscando el infinito, apeteciendo así la plenitud que supone la posesión del bien infinito. Por más que sume bienes parciales, nunca consigue la plenitud del Infinito, nunca supera la barrera de lo parcial.

Es precisamente el carácter analógico del conocimiento humano lo que nos hace comprender la capacidad que tiene el hombre para la visión. Estamos abiertos a la visión beatífica porque con el conocimiento analógico captamos a Dios parcialmente. *Somos conscientes tanto de la absolutez como de la*

limitación de nuestro conocimiento analógico, y por ello surge en nosotros el deseo de superar la limitación y llegar a un conocimiento pleno. Esta capacidad que tiene el hombre para la visión beatífica radica, como decimos, en el conocimiento analógico que tenemos de Dios en este mundo. Es precisamente porque conocemos a Dios real pero imperfectamente por lo que surge en nosotros el deseo de verle en plenitud en el cara a cara de la visión.

Este deseo de ver a Dios *es natural,* porque está inscrito en la misma naturaleza del entendimiento y la voluntad humanos. Tenemos un conocimiento natural y mediato de la esencia divina, del que nace un deseo también natural de llegar a un conocimiento en plenitud. La esencia divina *no nos es esencialmente desconocida.* La conocemos de hecho, aunque de forma indirecta, mediata e imperfecta. Por ello, gracias a nuestro conocimiento intelectual, tenemos ya una *connaturalidad* para conocer la esencia divina, de modo que el deseo de conocerla en plenitud es también natural. *Entre el conocer en parte y el conocer en plenitud hay una afinidad; afinidad que no se da, por ejemplo, entre el conocer sensible animal y el intelectual humano,* pues en estos dos casos hay una tal diferencia que al animal le es metafísicamente imposible saltar del conocimiento sensible al intelectual. Sin embargo, el que es capaz de conocer la esencia de Dios, aunque sea en parte, es también capaz de conocerla en plenitud, lo cual no quiere decir que tenga fuerzas activas para ello. Sólo decimos que, captando nuestro entendimiento a Dios de forma absoluta pero parcial, desea naturalmente romper las barreras que le impiden conocer la plenitud de Dios, superando el límite que le impone el conocimiento analógico.

Podemos decir en consecuencia que, precisamente por el conocimiento analógico que tenemos de Dios, el hombre desea naturalmente llegar al conocimiento de visión y que no descansa mientras no llegue a él. Siempre seguirá preguntándose cómo es Dios en su plenitud de ser, en su intimidad de ser.

Este deseo es un deseo *ineficaz,* en el sentido de que el hombre carece de fuerzas naturales para llegar a su consecución, ya que por sí mismo el hombre no puede romper la barrera de la analogía para llegar a la inmediatez propia de la visión. El hombre no puede, pero desea llegar a la visión. Tiende a la visión como a un fin plenamente saturante y, sin embargo, no tiene fuerzas naturales activas para conseguirla. El hombre está, por tanto, abierto a la visión de Dios como a un don. Desea ardientemente algo que, por sí mismo, no puede alcanzar y que sólo como don puede recibir.

Que ese deseo sea ineficaz para alcanzar la visión de Dios no quiere decir que sea un deseo inútil, pues es el motor de un perfeccionamiento progresivo en el plano natural. Gracias a esta tendencia a llegar a Dios en sí mismo, el hombre tiende a progresar, superando todas y cada una de las metas alcanzadas.

El hombre, en consecuencia, no es indiferente a la visión, a la plenitud e inmediatez que supone el conocimiento de visión y que es participada ya (aunque oscuramente) por la gracia. El hombre, aun pudiendo llegar a un conocimiento analógico de Dios por medio de la razón, permanece siempre en medio de una situación de apertura a un conocimiento más completo de Dios, que es el que se inicia por la gracia y se consuma en la visión. Aun pudiendo alcanzar desde la razón una respuesta al problema de Dios, esta respuesta no será nunca plena y acabada, e incluso con ella el hombre permanece abierto a una ulterior respuesta, que sólo como don puede lograr.

No podemos pensar que el conocimiento de razón y el de visión sean dos conocimientos yuxtapuestos entre sí, por el paralelismo de la indiferencia. No, el conocimiento de razón abre y crea en el hombre el deseo del conocimiento sobrenatural, que se incoa en la gracia y se consuma en la visión.

2) **Trascendencia de lo sobrenatural**

Sin embargo, lo sobrenatural no está tan estrechamente unido a lo natural que le sea algo debido a éste. De lo contrario perdería su gratuidad.

a) *Teológicamente*

De lo dicho se desprende que, si el hombre llega a la visión beatífica, consigue un estado de felicidad que no puede alcanzar por sus propias fuerzas y que constituye para él una auténtica divinización por cuanto que, por la visión, logra un estado de quietud y de satisfacción totales para su actividad cognoscitiva y volitiva.

La visión, una vez concedida, supone para el hombre la plenitud de su ser, la plenitud de su dinamismo cognoscitivo y volitivo porque, una vez alcanzado Dios en sí mismo, verdad y bondad infinitas, el hombre ya no tiene deseo alguno de buscar otros objetos de su complacencia. El hombre queda divinizado en la visión porque alcanza el reposo definitivo, la ley de inmovilidad propia de Dios, y porque el dinamismo de su conocimiento y de su voluntad consigue un nuevo objeto

formal: Dios en sí mismo, participando del conocimiento y de la voluntad propios de Dios.

El hombre consigue la inmovilidad de su ser en cuanto al objeto de su conocimiento y amor: una vez visto Dios, verdad y bondad infinitas, el hombre ya no tiende a otros objetos según la ley creatural de la movilidad. En la visión logra el hombre superar la ley de la temporalidad y alcanzar, en la terminología de Santo Tomás, la eternidad participada (a no confundir con la eternidad estrictamente divina). Es decir, en la visión beatífica la posesión de Dios por parte del hombre implica en éste una transición de potencia a acto en la asimilación de Dios por medio del conocimiento y del amor. Nunca puede prescindir del carácter potencial de su ser; pero respecto al objeto (Dios en sí mismo), el hombre queda totalmente satisfecho. Viendo a Dios, el hombre ya no necesita nada más, es plenamente feliz. Poseído Dios, el hombre ya no desea conocer y querer cosa alguna. En una palabra, el carácter divinizante de la visión consiste en que el hombre logra en ella un descanso y una realización totales que están por encima de sus fuerzas activas como criatura intelectual. Sólo como don puede el hombre llegar a ese estado.

El objeto formal del conocimiento y el del amor humano son distintos en la visión: ya no es el ser o la bondad participados, sino Dios en sí mismo. El hombre conoce y ama a Dios directamente superando la ley de la analogía. Se ha superado la ley de la mediación por la inmediatez. Esto es lo divinizante de la visión, lo que permite una comunión perfecta con Dios.

Pero obsérvese que el hombre es divinizado en cuanto que puede amar y conocer a Dios directamente sin mediación alguna. No es necesario que se cree, por causalidad eficiente, una gracia creada y dispositiva que, como tal, siempre sería una mediación. Lo que ocurre es que el hombre, ya capaz de la visión por la potencia obediencial, capaz como criatura de un encuentro inmediato con Dios al que aspiraba pero que no podía conseguir por sí mismo, lo encuentra ahora como don. Todo es inmediatez, de modo que la gracia creada no es en realidad sino la repercusión de ese don inmediato de Dios: la elevación de objeto formal en el conocimiento y en el amor, la superación de la ley creatural del perfeccionamiento continuo. Todo el dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre ha quedado transformado, porque ha cambiado el objeto formal: Dios conocido y amado en sí mismo. Y esta transformación, así entendida, es más profunda que el concepto del hábito que, como accidente, se añadía exteriormente al hom-

bre. El hombre transformado en el objeto formal de su conocimiento y amor, el hombre transformado así en su dinamismo cognoscitivo y volitivo, ésa es la gracia creada. Es una transformación real porque real es la elevación del dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre, pero no es real en cuanto que sea un ente creado por causalidad eficiente. La causalidad que preside la visión es la final: Dios como fin último del hombre que gratuitamente ha culminado una aptitud natural que el hombre tenía en su potencia obediencial. Entre Dios que se da ahora y la potencia obediencial receptora no hay ninguna mediación creada.

Ahora bien, *la hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión necesaria, que se desprende del hecho de que la elevación a la visión es absolutamente gratuita y divinizante.* Si la visión concede una participación de Dios verdaderamente divinizante del hombre, en cuanto que por ella el hombre entra en la posesión inmediata de Dios, superando la ley de la creaturalidad, *se deduce que el hombre es inteligible sin la ordenación a la visión y sin la gracia que nos la anticipa.* Si para entender al hombre como tal fuera necesaria la visión, ésta no podría ya ser gratuita, sino que sería debida.

Pero todavía hay más, como señala Alfaro. Puesto que el orden de la visión y de la gracia nos ha sido conferido en virtud de la encarnación de Cristo, y de ella depende, si la gracia fuera necesaria, lo sería también la encarnación. En consecuencia, dice Alfaro, la hipótesis de la naturaleza pura es solamente una conclusión para nuestro conocimiento humano de la trascendencia de la gracia, es decir, de la conexión (contingente, meramente fáctica) entre el ser creatural-espiritual del hombre y su divinización. No es la posibilidad absoluta del hombre sin la gracia la que nos manifiesta el carácter divinizante de la misma, sino al revés, es la trascendencia absoluta de la encarnación la que nos permite descubrir la inteligibilidad del hombre en su núcleo constitutivo de "criatura intelectual". La gracia es divinizante y, por esto, sobrenatural.

La hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión teológicamente cierta que se desprende de la misma gratuidad de la elevación sobrenatural. Si la gracia es entrar en la vida misma de Dios superando la ley de la creaturalidad, se desprende que el hombre es inteligible sin ella. Esto es lo que defendió la *Humani generis.*

La hipótesis de la naturaleza pura no se introduce en teología como un capricho de especulación, sino con el fin de entender el mismo dato revelado de la elevación del hombre

a la gracia. En efecto, sabemos que el hombre está ordenado a la gracia, pero es propio del hombre indagar si esta elevación es meramente fáctica o si es necesaria para la intelección del hombre como criatura intelectual. No es ésta una pregunta ociosa, sino que nace del mismo deseo de entender al hombre real concreto, de la misma manera que, sabiendo como sabemos que la realidad de este mundo es un ente, nos preguntamos si es un ente meramente de hecho (contingente) o un ser necesario.

b) *Filosóficamente*

Filosóficamente podemos demostrar que la apertura que el hombre tiene al infinito puede quedar sin cumplimiento sin que por ello el hombre quede frustrado. Sólo como don puede alcanzar ese cumplimiento en la visión de Dios.

El deseo que el hombre tiene de la visión es un deseo *sui generis* y nunca una exigencia, porque Dios en sí mismo no es el objeto formal de la inteligencia, como tampoco de la voluntad. El objeto formal de la inteligencia es todo lo que existe en cuanto que existe y Dios conocido analógicamente, y el objeto formal de la voluntad es todo lo que es bueno en cuanto que es bueno. Si se le negara al hombre este objeto formal, quedaría frustrado. Queda frustrado, por ejemplo, un hombre que permanece a nivel de sentidos, pero no aquel que se entrega al conocimiento de todo lo que existe y al disfrute de toda verdad humana en una ley de progreso continuo.

Es justamente esta ley del movimiento continuo la ley de la creaturalidad. El hombre va de realidad en realidad siguiendo una ley de perfeccionamiento y crecimiento, una ley de movilidad que le permite alcanzar un fin natural que satisfaga sus exigencias intelectuales y volitivas, si bien en el hombre queda una sed de más que sólo podría apagar en la visión y disfrute del ser infinito, en el caso que se le concediese.

Esta felicidad natural que el hombre podría conseguir es la que está al alcance de sus fuerzas naturales activas, es una satisfacción de su apetito de conocer y de amar, aunque no plenamente saturante y dominada por la ley de un continuo progreso.

Es, pues, un deseo *sui generis,* un deseo que va más allá de lo que corresponde al objeto formal de la inteligencia y la voluntad humanas; un deseo que el hombre no puede culminar con sus fuerzas y que, por lo tanto, es un deseo abierto

al posible don de Dios. Llegar a la inmovilidad que supone la visión beatífica es superar la ley propia de la creaturalidad que es la ley del movimiento y del perfeccionamiento continuos.

Es un deseo que, por tanto, no implica una frustración si no se consigue. No causa frustración porque va más allá del objeto formal de la inteligencia y la voluntad del hombre, que como tales se limitan a tender a todo lo que existe y en cuanto que existe y es bueno. Este deseo sólo surge cuando el hombre ha hecho la experiencia de que todo lo que alcanza es finito. Es una consecuencia de haber satisfecho el objeto formal de la inteligencia y la voluntad.

Este deseo no es como el deseo de inmortalidad. La inmortalidad es una exigencia porque es una propiedad natural del alma humana. En Unamuno era, por ejemplo, mayor el deseo de inmortalidad que el de contemplar a Dios en sí mismo.

Ocurre, sin embargo, que de hecho este deseo está potenciado, en la situación actual, por la gracia, y por ello los santos pueden sentir como una frustración el que no se conceda.

En una palabra, el deseo de ver a Dios es un deseo especial, es un deseo que va más allá de la satisfacción del objeto formal de la inteligencia y la voluntad. Y si tal deseo queda sin cumplir, no es inútil, ya que es el motor que hace que el hombre se autotrascienda continuamente.

Hablamos, pues, de dos finalidades en el hombre, pero nunca de dos fines plenamente últimos. Fin plenamente último sólo puede serlo la visión beatífica, mientras que la ley del perfeccionamiento progresivo a la que da lugar el conocimiento analógico constituye un fin parcialmente último, parcialmente saturante, sin que conceda al hombre una felicidad plena.

Con lo dicho se comprende que el deseo de la visión beatífica, si bien es un deseo natural, como decíamos antes, es un deseo condicionado. La consecución de dicho deseo no se requiere necesariamente para la realización esencial del hombre, y sólo se puede conseguir si Dios lo quiere. El hombre tiende a la visión, pero no la requiere para realizarse como hombre; puede cumplir su cometido con el conocimiento analógico del ser y del bien supremo. Con sus fuerzas naturales activas el hombre capta a Dios y no necesita por tanto de la visión para tener algún conocimiento de Dios. Con el conocimiento analógico de Dios tiene un conocimiento real, aunque imperfecto, y con él es suficientemente in-

teligible como hombre, de modo que puede conocer a Dios como Creador.

Así pues, el deseo natural de ver a Dios es un deseo condicionado respecto de su consecución: sólo si Dios quiere, puede el hombre satisfacerlo. El hombre es inteligible sin estar de hecho ordenado a la visión, porque la visión concede al hombre un reposo de su actividad cognoscitivo-volitiva que está por encima de sus fuerzas naturales activas y supera la ley del dinamismo natural. Sin embargo, si la visión se le concediera, el hombre llegaría a una plenitud total de su ser.

Pongamos un ejemplo. Todo fiel católico, por el hecho de serlo, posee un conocimiento del Papa, que es un conocimiento fotográfico, un conocimiento habido por la mediación de la fotografía y la mediación de sus escritos. Este conocimiento produce, sin embargo, en nosotros el deseo (natural) de conocer al Papa más a fondo. Incluso podríamos desear alguna vez ser confidentes íntimos del Papa, llegar a conocerle íntimamente, entrar en el mundo de sus confidencias. Sin embargo, llegar a este conocimiento directo es algo que supera nuestra capacidad y algo que sólo como don podemos recibir. De hecho, nuestra vida como fieles católicos puede existir sin tal conocimiento del Papa, y no podemos exigirlo, aunque sí lo deseamos. Esto es lo que ocurre con la visión. Y lo que ocurre con la visión es lo que ocurre ya con la gracia, aunque de modo oscuro. Cuando vivimos en gracia, hemos entrado ya de hecho, aunque oscuramente, en la vida y el conocimiento directos de Dios. Esto se hará claro en la visión.

Con lo dicho, podemos resumir todo así:

a) Existe el mundo sobrenatural distinto de la naturaleza humana. A pesar de ser distintos, de hecho van unidos. Inseparables y distintos.

b) Este orden sobrenatural trasciende todas las fuerzas y exigencias de la naturaleza humana. Lo natural no puede conseguir con sus fuerzas lo sobrenatural ni tiene derecho a ello. Sin embargo, en el fondo de lo natural hay *un deseo de lo sobrenatural,* un deseo natural, ineficaz y condicionado. De este modo, lo sobrenatural culmina las aspiraciones más hondas del hombre.

Lo sobrenatural asume así lo natural, al tiempo que lo trasciende.

c) Hoy, de hecho, lo natural está asumido y bañado por lo sobrenatural.

d) Pero Dios podía haber dejado a la naturaleza humana sin elevarla al orden sobrenatural.

La gracia asume la naturaleza sin destruirla, elevándola al mismo tiempo a un nivel que por derecho no le corresponde.

e) En la situación actual, nuestro deseo natural de la visión está de hecho potenciado por la gracia, de modo que es difícil ver en qué medida el deseo concreto de una persona responde al ámbito natural o a la acción de la gracia. El hombre experimenta a la vez lo natural y lo sobrenatural; pero cabe, con todo, una distinción fundamental de ambos, pues la gracia supone que el hombre es una criatura intelectual abierta a ella. Sin este presupuesto natural, la gracia sería imposible. Además, dado que el hombre tiene una cierta autonomía frente a lo sobrenatural, cabe definir al hombre en su esencia natural y delimitar el objeto formal de su inteligencia y voluntad naturales. Asimismo, cabe la hipótesis de la naturaleza pura (de hecho, todo el que la niega, niega de una forma u otra la autonomía legítima del hombre), a la que teológicamente sólo se puede llegar como conclusión. Cabe, pues, que el hombre hubiese sido dejado en esta situación, en la situación de una felicidad no plenamente saturante, pero sí real, porque conduce a un real y verdadero progreso respecto del punto de partida.

V. EL SOBRENATURAL Y LA TEOLOGIA DE LA SECULARIZACION

El fenómeno de la secularización es un fenómeno viejo que tiene sus principios madre en la Ilustración del siglo XVIII. Es allí donde está la clave de la secularización que hoy conocemos. La revolución auténticamente europea fue liberal mucho más que la marxista. Fue ella la que plasmó la *forma mentis* de Europa, de modo que, junto con la defensa legítima de llos derechos humanos y de la democracia, sigue propagando un liberalismo positivista que es el que socava constantemente los valores auténticos y las raíces cristianas.

El Vaticano II ha recogido la defensa de los derechos humanos, la libertad de conciencia religiosa y una sana autonomía de lo temporal (secularidad). Así se recoge lo positivo de la Ilustración; pero, terminado el concilio, el espíritu liberal trató de introducirse en la teología por medio de la teología de la secularización, trató de llevar al concilio mucho más allá de sus intenciones.

Este movimiento de la teología de la secularización ha tratado de prolongar el concepto de secularidad que el con-

cilio propone (GS 36), pero lo transforma y desorienta, de modo que en el posconcilio se han frustrado muchas de las esperanzas conciliares por esta tendencia secularizante que desvirtúa el espíritu y la letra del mismo. El espíritu del positivismo liberal y de la secularización han entrado en el seno de la teología[86].

Todo este pensamiento ha entrado en la teología de la mano de la llamada "teología de la secularización", protagonizada en los últimos años sesenta por hombres como Robinson, Cox, Hamilton, Altizer, Van Buren, etc., que se sirvieron del pensamiento de Barth, Bultmann y Bonhöffer. No queremos hacer aquí la historia de este movimiento, ya suficientemente estudiado[87]. Nos basta en este momento con tratar de delimitar el concepto de autonomía de las realidades temporales. Antes, aclaremos los términos.

Se entiende por *secularidad* la autonomía de lo creado. Las cosas creadas gozan de una consistencia y leyes propias que el cristiano ha de respetar en todo momento. Se trata de una autonomía relativa, pues no puede desconocerse que esas leyes, intrínsecas a la realidad creada, están inscritas en ella por Dios creador. Por ello la autonomía de la realidad temporal no significa que la realidad creada sea independiente de Dios ni que el hombre pueda utilizarla arbitrariamente. El hombre ha de usarla respetando las leyes internas de cada cosa creada. Y ello mismo es, como dice Pozo, una referencia objetiva al Creador[88]. "Una justa secularidad —continúa Pozo— no sólo es legítima, sino que es característicamente cristiana, una aportación original del cristianismo, una exigencia suya, en cuanto que el cristianismo no es ni puede ser un movimiento divinizante de las realidades creadas, cósmicas o de los valores humanos"[89].

Otra cosa es la secularización, que consiste en la pretensión de vivir la vida como si Dios no existiese y prescindiendo de él en el campo social, cultural e incluso ético. Fue Bonhöffer el que se oponía al concepto del Dios tapagujeros que antaño venía a llenar los huecos que la ciencia no podía llenar. En el ambiente cristiano este movimiento pretendía

[86] C. VALVERDE, *Liberalismo positivista:* Sillar 2 (1984) 68ss.

[87] Cf. J. B. MONDIN, *I teologi della morte di Dio* (Torino 1968); D. BONHÖFFER, *Resistencia y sumisión* (Barcelona 1969); J. A. T. ROBINSON, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967); H. COX, *La ciudad secular* (Barcelona 1968); W. HAMILTON-T. J. ALTIZER, *Teología radical de la muerte de Dios* (Barcelona-México 1967).

[88] C. POZO, *Secularidad y secularización* (Cuadernos BAC, Madrid 1978) 5.

[89] Ibid., 5.

construir un cristianismo no religioso. En esta línea se movían por los años sesenta las obras de Cox y Robinson, entre otros.

Se funda este movimiento en que Dios no puede ser objeto directo de nuestros actos y en que Dios sería totalmente distinto de como lo concebimos. Detrás de ello está la tesis de K. Barth con la negación de la analogía del ser y la defensa de Dios como el "totalmente otro".

El secularismo es la forma más extrema y radical de la secularización que se identifica con el movimiento de la muerte de Dios. Representa la supresión de la dimensión religiosa del hombre fundándose en el convencimiento de que Dios "ha muerto". Los representantes de este movimiento pertenecen a la línea del pensamiento neopositivista, que afirma que hoy en día el término de "Dios" no significa nada para el hombre. Como recuerda el P. Pozo[90], no hay diferencia práctica entre secularización y secularismo, dado que no existe diferencia real entre colocar a Dios fuera del horizonte cognoscitivo o declararlo privado de significado para el hombre de hoy.

Pues bien, expuestas ya estas nociones, entramos ahora a delimitar la justa autonomía de las realidades de este mundo, tanto respecto de Dios creador como de Cristo redentor.

1) Autonomía de lo temporal respecto del Creador

El Vaticano II delimitó lo que entendía por la legítima autonomía de las realidades temporales diciendo que es admisible tal concepto si por ello se entiende que las realidades de este mundo tienen una propia subsistencia y unas leyes que el cristiano debe respetar; no es así si se entiende que tales leyes son independientes de Dios creador: "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador... Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno al que se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece" (GS 36).

[90] Ibid., 20.

Esta delimitación es certera respecto de las ciencias positivas, pues todas ellas tienen unas leyes propias que el cristiano tiene que aprender y valorar y que, en último término, dependen de Dios creador. Pero esto es todavía más verdad cuando se trata del hombre y de la fundamentación de los valores éticos y morales. En efecto, en el caso del hombre, Dios creador tiene una intervención especial en cuanto que infunde el alma en las células preparadas por los padres, por lo que en el hombre hay una referencia a Dios más directa e inmediata.

Pío XII, hablando del evolucionismo en la *Humani generis* (1950), recordaba cómo éste puede ser aceptado por el católico en lo que se refiere al cuerpo humano, pero no por lo que se refiere al alma humana, "pues la fe católica nos obliga a sostener que esas almas son creadas inmediatamente por Dios"[91]. También en el *Credo del Pueblo de Dios* confiesa Pablo VI que Dios es creador en cada hombre del alma espiritual[92], pensamiento que recoge por su parte el documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre bioética cuando dice que "el alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios"[93].

El hombre puede ser entonces concebido o sólo como cuerpo o como cuerpo-alma, y sólo en este caso se puede, ciertamente, hablar de dignidad espiritual:

Dios
↓
Cuerpo } persona humana { alma
cuerpo

No es éste el momento de demostrar la existencia del alma espiritual, pero cabría decir que sólo contando con la existencia del alma espiritual es como la persona humana puede poseer una dignidad espiritual que trascienda la materia y sea por ello fuente próxima de la moral. Si el hombre es sólo materia, puede ser instrumentalizado como la materia misma y no es posible la fundamentación de la moral.

Asimismo, dado que el alma no puede provenir por evolución, sino que es directamente creada por Dios, es Dios mismo el fundamento último de la moral. Si Dios no existiera

[91] AAS 42 (1950) 575.

[92] *Credo del Pueblo de Dios,* n.8.

[93] *Donum vitae,* intr.

como creador del alma humana, el hombre sería un animal, un ser sólo material que podría ser instrumentalizado como medio para un fin. No hay fundamento alguno para la moral entonces[94].

[94] Recientemente el P. Schönborn (*L'homme créé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme:* Greg. [1984] 337-363) ha llamado la atención sobre la necesidad de fundamentar la dignidad de la persona humana en la creación directa del alma espiritual por parte de Dios. Por supuesto que dicho autor admite que el cuerpo humano es también imagen de Dios, pero advierte que, dado que hoy en día se concibe al hombre desde una línea de evolucionismo materialista, la insistencia en la creación del cuerpo no puede resistir los ataques del materialismo evolucionista. Por ello, "para afirmar de una forma conveniente la dignidad del hombre, no se puede menos de referirse explícitamente a la dimensión propiamente espiritual del hombre" (o.c., 349).

Hoy en día, incluso desde el campo de la ciencia, no son pocos los que, como Eccles, hablan ya de la necesidad de trascender el cerebro para afirmar la existencia de un "yo consciente de sí mismo", de un alma o espíritu.

Ahora bien, la verdadera fundamentación de la dignidad de la persona humana sólo cabe mediante la afirmación de la creación directa del alma por parte de Dios. Sólo así la persona tiene una dignidad: porque ha sido directamente creada y, por tanto, directamente querida por Dios en sí y por sí misma. Los padres son sólo la causa dispositiva de la dignidad del hombre, en cuanto preparan las células sobre las que Dios infunde el alma.

En este sentido, no convence la propuesta de K. Rahner (P. OVERHAGE-K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation* [Freibourg in Br. 1961] 79-84) cuando habla de la creación del alma por parte de Dios no como una creación directa y exclusiva, sino como una acción trascendente que impulsa a la materia a autotrascenderse por sí misma. Las causas segundas, es decir, la evolución material, sería concreadora con Dios. Maritain (*Approches sans entraves* [París 1973] 105-162) ha mostrado la deficiencia de esta explicación al notar que, cuando se trata de crear algo efectivamente nuevo, la criatura no puede tener tal poder. La criatura no puede hacer surgir lo que no existe. No hay ninguna posibilidad de cooperación auténtica de las causas segundas en un acto propiamente creador. Lo único que puede hacer la criatura es preparar la infusión del alma por parte de Dios, en ello consiste su capacidad dispositiva. Efectivamente, pensamos que Dios puede intervenir sobre la materia haciendo que ésta evolucione hacia un estado más complejo como es la vida animal. Ahora bien, la materia como tal sólo producirá materia, es decir, una mayor complejidad de las células y de su ordenación intrínseca, pero seguirá en todo caso siendo materia, es decir, algo que tiene partes extensas en el espacio. Pero con el alma humana tiene lugar un salto cualitativo, ya que se trata de una realidad simple, sin composición de partes en el espacio. Hacer surgir lo simple de lo material es imposible sin una intervención directa y creadora de Dios. Pero ocurre además que si el alma se transmitiera junto con el cuerpo por la generación evolutiva, sería divisible como el cuerpo, y por ello ya no sería espiritual. Si el alma se genera, ya no es espiritual, porque es divisible. La generación se basa en la división de las células y es una contradicción hablar de alma espiritual y de división en partes de la misma. Es más, si el alma se transmitiera por generación, el alma sería una parte de un todo, perdiendo así la persona su originalidad y su unicidad. Finalmente, si el alma se transmitiera

La moral se funda próximamente en la dignidad espiritual de la persona humana, que no puede ser instrumentalizada como si fuera pura materia. Si se debe un respeto total a la persona humana es porque ella tiene un alma espiritual que impide su instrumentalización y su reducción a medio. Si, por ejemplo, es ilícito el aborto, lo es porque el feto no es pura materia, sino una persona humana dotada de vida espiritual. Alma humana y Dios creador directo de la misma están en relación, de modo que si Dios no existe dando dicha alma directamente, el hombre es un animal.

Con ello no queremos decir que las personas ateas carezcan de moral. De sobra sabemos que la poseen en muchos casos, pero ello lo harán en virtud del instinto humano que percibe la existencia de ciertos valores o en virtud de lo establecido por la sociedad; pero no en virtud de una fundamentación objetiva y metafísica de la moral.

No quisiera terminar este apartado sin aludir a unas palabras (para muchos, desconcertantes) de J. Marías cuando, ante el panorama cultural que se avecina, nos encargaba a los sacerdotes como principal tarea la defensa de la inmortalidad del alma. Sin el alma, directamente creada por Dios e

por generación celular, perecería con la destrucción celular. Por el contrario, si se admite que el hombre no puede ser reducido, dice Schönborn, en su dimensión espiritual a una causa material, nos vemos obligados a admitir que una subsistencia espiritual no puede ser más que producida por el acto creador de Dios. Santo Tomás enseña que el hombre tiene la dignidad inalienable de persona en cuanto subsistencia espiritual que se sabe recibida del acto creador de Dios: "Anima... cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generatione causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine" (I q.118 a.2).

En este mismo sentido recogemos estas palabras de J. Alfaro: "La índole exclusivamente interior de la conciencia impone la cuestión de su origen. Una vez admitida la hipótesis de la evolución, la cuestión se presenta así: ¿Se puede explicar la conciencia, en última instancia, como el resultado del proceso de la sola materia? La respuesta deberá tener en cuenta que un proceso de la sola materia tiene que ser un proceso material, y por eso, empíricamente verificable. La conciencia humana, cima culminante de todo el proceso evolutivo, no pertenece a lo empíricamente verificable; no puede ser el resultado de un proceso puramente material. La materia es, esencialmente, realidad sensible y tales son también sus procesos: sensible y material son idénticos. El carácter fundamental de la conciencia, su inaccesibilidad a la verificación empírica (sensible), no permite explicar su origen con los procesos de la sola materia". J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988) 211. Por ello concluye Alfaro que ese plus que aparece en el hombre se debe a la intervención de una realidad trascendente que es Dios (ibid., 216).

inmortal, se pierde la base de la esperanza en el más allá y la fundamentación de la dignidad espiritual de la persona humana[95].

En consecuencia, comprendemos que la autonomía del hombre respecto del Creador no puede ser absoluta, sino relativa al mismo. Y si esto es verdad respecto de las ciencias positivas, lo es mucho más respecto de la fundamentación de la espiritualidad del hombre y de la moral. Cabe hablar de secularidad, es decir, de la subsistencia de todo lo creado y de las leyes que lo gobiernan, pero no se puede prescindir de Dios como fundamento creador de todo y, sobre todo, de la dignidad humana (secularización).

2) Autonomía del hombre respecto de Cristo

Entramos ya en el problema fundamental que nos ocupa, en la comprensión de la relación del hombre con Cristo, de la realidad humana con el orden sobrenatural.

En este campo se ha dado siempre un doble peligro: el peligro del extrinsecismo de lo sobrenatural respecto de lo natural (haciendo dos órdenes paralelos e indiferentes entre sí) o el peligro de la mediatización de lo humano por lo sobrenatural. Por un lado está el peligro de concebir lo natural y lo sobrenatural como dos pisos paralelos que no se tocan, pues ambos órdenes responderían a dos esferas perfectamente delimitadas con dos fines últimos que harían que al hombre, desde su naturaleza, le resultase indiferente la llamada a la gracia. Esta es la posición de Cayetano, que hoy en día ya nadie defiende.

De otro lado está la posición de aquellos que proclaman una integración tal entre lo natural y lo sobrenatural que, a la hora de la verdad, el hombre queda un tanto mediatizado y convertido en medio para la gracia. Sólo hay gracia, y el hombre es constitutiva y esencialmente sobrenatural. El hom-

[95] Recordemos por otro lado la insistencia del documento de la Congregación de la Doctrina de la Fe (17-5-1979) a que se siga hablando del alma: «La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y voluntad, de manera que subsiste el mismo "yo" humano, carente mientras tanto del complemento del cuerpo. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra "alma", consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que una expresión verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos» (cf J. COLLANTES, *La fe de la Iglesia* [BAC, Madrid 1983] 1373).

bre ha sido creado y sólo puede ser creado para la gracia, de modo que viene a ser un interlocutor que la gracia misma se crea. Es la gracia que dialoga con la gracia más que con un hombre que podía haber subsistido sin la gracia.

Hasta ahora ha quedado claro que el hombre encuentra en Cristo su plenitud; una plenitud que satisface sus aspiraciones más profundas. Lo sobrenatural aparece así como un don gratuito e inmerecido que satisface sin embargo la aspiración más profunda del hombre. Sin Cristo, el hombre no alcanza su plenitud. En este sentido, al menos, la autonomía del hombre respecto de Cristo es relativa.

Pero, de este modo, ¿no habría el peligro de reducir el cristianismo a una plenitud sin la cual podría pasar? Ciertamente, no; en primer lugar, ya hemos visto que el hombre no es indiferente a esa plenitud en contra del extrinsecismo de Cayetano. Ahora queda por ver algo más: que el hombre necesita a Cristo como redentor, es decir, como restaurador de una herida introducida por el pecado original, de modo que sin Cristo el hombre no puede cumplir todos los imperativos de la ética.

Aquí nos limitamos a recordar que el hombre, herido por el pecado de Adán, no puede cumplir todas las exigencias del orden moral natural, de modo que sin la gracia termina a la larga cometiendo pecados mortales.

Cuando se plantea el problema natural-sobrenatural, se suele prescindir de la dimensión redentora o sanante de la gracia, dado que el problema se coloca en la vertiente naturaleza-divinización. Ciertamente la gracia tiene esta dimensión divinizante y, por ello, es entitativamente sobrenatural; de ahí que el estudio del sobrenatural asuma el aspecto divinizante en cuanto tal. Pero no podemos olvidar que la gracia de Cristo es también redentora y sanante, en cuanto que da al hombre la capacidad de evitar el pecado mortal, de modo que sin ella caería en él a la larga. El hombre, tras el pecado original, no tiene capacidad de cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Ahora bien, implicar en el problema del sobrenatural la dimensión sanante de la gracia ¿no significará dañar peligrosamente su gratuidad, dado que el hombre tiene necesidad de la gracia para comportarse como hombre? Dicho de otra forma: dado que el hombre, herido por el pecado original, necesita a Cristo y su gracia, ¿no compromete esta necesidad la gratuidad del orden sobrenatural? La objeción es obvia e insoslayable.

Es sabido que Bayo, que no se interesó para nada por la

gracia santificante, entendía sólo de la gracia actual, y ésta en perspectiva sanante. Bayo no conoce otra cosa que el hombre caído, no le interesa otra cosa que el hombre caído, que perdió en Adán una gracia que era integrante de su naturaleza. Por ello sólo le interesa el medio de salir de tal situación. La conclusión, como sabemos, es que comprometió la gratuidad del orden sobrenatural.

El problema, por tanto, es difícil, como es difícil todo el tratado de la gracia, que tiene que armonizar a veces dimensiones aparentemente contrapuestas. Sin embargo, el problema tiene solución si recordamos que la gracia de Cristo, esta gracia que tenemos, *en tanto es sanante en cuanto que es divinizante*. Y por ello el que sea sanante en nada reduce su carácter indebido. Nos explicamos.

Santo Tomás había advertido agudamente el hecho de que el hombre, tras el pecado original, no podía cumplir todas las exigencias del orden natural porque no podía hacer del amor a Dios el anclaje perfecto de su vida. No pudiendo el hombre amar a Dios sobre todas las cosas como fin último de su vida, cae en la dispersión y en el pecado, atraído por la complacencia de las cosas creadas: "Cuando el hombre no tiene anclado su corazón en Dios, de modo que no quiera separarse de él para conseguir cualquier bien o evitar cualquier mal, se presentan muchas cosas que el hombre quiere obtener o evitar, y de este modo el hombre se va alejando de Dios, despreciando sus mandamientos y pecando mortalmente, sobre todo porque, en las ocasiones imprevistas, el hombre actúa según el bien ya elegido o según el hábito preexistente"[96].

Lo que hace la gracia es posibilitar al hombre anclarse en Dios, dándole el poder de amarle sobre todas las cosas. Dios atrae al hombre con su amistad posibilitándole el amarle sobre todas las cosas y, de ese modo, el guardar sus mandamientos. Así, la gracia en tanto es sanante en cuanto que es divinizante. Dicho de otro modo, si alguien puede vencer el pecado mortal es porque está totalmente cogido por el amor de Dios. De ahí que esta gracia que tenemos, junto a su dimensión sanante y liberadora, es divinizante; más aún, es sanante porque es divinizante, de modo que siempre es indebida en sí misma.

Queda todavía preguntar qué habría ocurrido si Dios nos hubiese dado una gracia sanante que no fuese divinizante. Pensemos en la hipótesis de que Dios, ante el hombre caído, hubiese pensado en un remedio que no fuese a la vez divini-

[96] I-II q.109 a.8.

zante, que no fuese la gracia de la filiación divina. En principio, lo podía haber hecho así, y pensamos que Dios habría concedido al hombre tal remedio sanante, toda vez que Dios no podía (por fidelidad a sí mismo) dejar al hombre, descendiente de Adán, prisionero de un pecado que no había cometido personalmente. Tampoco hablamos aquí de una obligación estricta por parte de Dios.

Pero estamos en este caso en una situación de mera hipótesis. El hecho es que Dios ha querido redimirnos divinizándonos, y por ello la gracia que tenemos, en su dimensión sanante, es también divinizante y por lo mismo radicalmente sobrenatural e indebida. Divinización y redención son dos aspectos de una misma y única gracia. De aquí se deduce que el hecho de que el hombre necesite la gracia como redentora no compromete para nada la gratuidad indebida de la gracia.

3) **Conclusión**

Se trata ahora de llegar a algunas conclusiones sobre el tema que planteábamos al principio: ¿hasta dónde llega la autonomía de las realidades temporales?

1) *Respecto del Creador*

Las realidades temporales tienen una autonomía relativa respecto de Dios creador, porque hacen siempre referencia a él como su origen. Esto es verdad en el campo de las ciencias positivas, provistas de sus propias leyes que el cristiano debe descubrir y respetar. De todos modos, en el marco de las ciencias positivas, metodológicamente, es decir, desde el punto de vista científico, se prescinde de Dios, ya que Dios no es una magnitud fenomenológica. Sólo cuando el hombre piensa como hombre (y como filósofo) llega a Dios creador de tales leyes.

Esta referencia a Dios creador es todavía más palpable cuando hablamos del humanismo o de la fundamentación de la dignidad de la persona humana, debida a la creación directa e inmediata del alma humana por parte de Dios. En este caso, Dios es el fundamento último de la dignidad de la persona humana, y sin él no es posible fundamentarla. No hay hombre sin Dios creador inmediato del alma humana y no hay por lo tanto moral. Si el hombre es sólo materia, puede ser instrumentalizado como la materia misma y no es posible ya la fundamentación de la moral.

2) *Respecto de Cristo*

La autonomía del hombre es también relativa a Cristo por dos motivos: porque en Cristo encuentra su plenitud y porque en él y sólo en él tiene la posibilidad de guardar todos los imperativos del orden moral. No hay valores verdaderamente humanos si no encontramos en Cristo la plenitud y la redención del pecado que se mezcla inevitablemente con ellos. Sin Cristo, ni el hombre, y por ello ni la sociedad ni la cultura, podrán alcanzar ni la plenitud ni la realización, perfecta y libre de pecado, de los imperativos éticos.

Por lo tanto, no hay hombre sin Cristo, al menos hombre en plenitud y en liberación de su pecado. Como dice GS 22, Cristo revela el hombre al propio hombre, no sólo porque le revela la sublimidad de su vocación, sino porque Cristo, hombre perfecto, ha devuelto al hombre la semejanza divina deformada por el primer pecado. Con Cristo, el hombre y la sociedad se liberan del pecado, del sufrimiento y de la muerte: las tres esclavitudes de las que no puede liberar filosofía o religión alguna.

Finalmente, la liberación cristiana, que es, ante todo, liberación del pecado y concesión al mismo tiempo de la filiación divina, implica la superación de las injusticias que el hombre ha introducido y que son plasmación del pecado, aunque el cristianismo no puede confundirse nunca con un determinado orden social porque la plenitud sobrenatural y divinizante que aporta no será nunca identificable con un orden puramente humano, y porque el orden humano ni siquiera será posible al hombre en su integridad con sus solas fuerzas.

La sociedad y la cultura interesan al cristiano porque en ellas hay siempre instancias éticas. Y donde hay ética, Dios está como fundamento último de los valores morales y Cristo como restaurador de la humanidad caída.

En resumen: no hay fundamentación objetiva de la ética sin Dios; no hay posibilidad de cumplir la ética en su integridad sin Cristo; no hay posibilidad de alcanzar la plenitud sin él. Cierto que esta redención plenificante de Cristo tendrá que pasar por el reconocimiento de todos los derechos humanos, dado que el sobrenatural no anula la autonomía de las realidades temporales y asume el mundo de la creación, pero el cristiano no podrá poner a Cristo entre paréntesis en la sociedad y la cultura porque sabe que, sin Cristo, ni el hombre ni la sociedad alcanzan su plenitud ni pueden cumplir

todos los imperativos del orden moral. Una supuesta neutralidad de las realidades temporales en el orden ético y moral no existe, no puede existir. El orden ético necesita a Dios creador como fundamento último y a Cristo redentor como restaurador del pecado.

Por lo tanto, en el mundo de la sociedad y de la cultura (en los que siempre van implicados valores éticos) es preciso presentar la identidad cristiana sin complejos, respetando siempre los derechos humanos. No existe ciertamente la neutralidad social, porque el hombre (ya lo hemos visto) o se funda en Dios creador o en la materia pura. Pero, además, no existe la neutralidad, porque el hombre que no se deja guiar por Cristo, se deja llevar por el pecado. Con todo, la identidad cristiana no puede suprimir (por una falsa urgencia o por un celo mal entendido) ninguno de los derechos humanos con los que el Creador ha enriquecido al hombre. Lo sobrenatural no se puede introducir eliminando ningún derecho natural. Pero quede claro: *el cristiano no puede hacer la oferta de un humanismo neutro al margen de Cristo, porque ello sería no sólo injuriar a Cristo, sino hacer imposible la realización misma de lo humano.*

No propongamos, pues, la neutralidad como ideal de la sociedad y de la cultura. Caben dos errores en este campo: o imprimir el cristianismo a la fuerza como orientador de la vida social suprimiendo los derechos humanos, o pretender una sociedad y una cultura neutras para respetar dichos derechos. Cabe una postura más matizada: presentar la identidad cristiana sin suprimir derecho alguno, sin otra fuerza que la fuerza de la verdad. Identidad cristiana en el marco de la vida social y cultural respetando siempre los derechos humanos. La defensa de los derechos humanos no nos debe obligar nunca a una retirada explícita de nuestra identidad cristiana en el marco social y cultural. Hay en el hombre, en todo hombre, una sed de infinito, una sed de plenitud y una necesidad de redención. A esto responde el mensaje cristiano; mensaje que no puede ser reducido al mundo de lo privado, pues en la sociedad y en la cultura se juegan valores éticos que sólo en Dios pueden encontrar su fundamentación y en Cristo su necesaria redención y plenitud.

VI. REINO DE DIOS Y LIBERACION HUMANA[97]

Intimamente relacionada con el problema natural-sobrenatural está la cuestión de la relación entre reino de Dios y liberación humana, o, dicho de otro modo, la relación entre la elevación a la amistad divina y liberación del pecado y la liberación de las injusticias que impiden la realización del hombre en su dimensión humana. Este tema toca directamente la problemática suscitada por la teología de la liberación, que ha dado lugar, como sabemos, a una enorme literatura y a dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

No es nuestra intención entrar en toda la problemática suscitada, sino limitarnos a ver en concreto la relación de distinción o identidad entre el reino de Dios y la liberación humana.

1) Reino de Dios e implicaciones sociales

El reino de Dios se realiza con la gracia y coincide con ella. Es, como ya hemos tenido ocasión de ver, el amor y la misericordia divinas que por iniciativa del Padre se han realizado en Cristo y que tiene la doble dimensión de la divinización del hombre y la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte. El reino de Dios coincide con la gracia, en su doble dimensión elevante y sanante. No vamos a repetir lo dicho.

Ahora bien, podemos preguntarnos si este reino, que es absolutamente gratuito y que el hombre sólo como don puede recibir, tiene que ver con la liberación social del hombre.

Si examinamos la dinámica misma del reino y del evangelio, veremos cómo ciertamente la conversión interior tiene como resultado la realización de la justicia. Zaqueo, convertido, afirma: "Señor, daré la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo" (Lc 19,8).

La parábola del rico epulón es ciertamente una parábola inquietante (Lc 16,19-31). No conocemos la circunstancia en

[97] H. Schlier, *Reich Gottes und Kirche:* Cath. 11 (1957) 178-189; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reich Gottes in der Kirche Iesu Christi,* 7 vols. (Basilea 1951-1965); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); G. Bornkamm, *Jesús de Nazareth* (Salamanca 1975); W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 86-107; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca ^{2}1974) 46-50.

que Cristo la pronunció, pero ciertamente va dirigida a los judíos, que pretendían usar sus riquezas a su antojo con la esperanza de ser salvados por ser hijos de Abraham. Notemos que la parábola no habla de un caso de explotación de un pobre por parte de un rico, ni de una injusta extorsión de dinero: la parábola muestra a un rico que conserva para sí sus riquezas, rehusando socorrer a los pobres. Es la condena de una situación siempre actual, la de las inmensas riquezas que se encuentran junto a la pobreza. La sanción que se ofrece en el más allá evidencia la gravedad del pecado cometido por el rico. Por otra parte, la parábola supone que el juicio pertenece a Dios y que no se trata de una reivindicación terrena. La pobreza en este mundo no es una situación definitiva, sino que está compensada por la felicidad eterna.

Finalmente, el juicio universal (Mt 25) subraya aún más la importancia del comportamiento social. Sería excesivo decir que el único tema del juicio final sea el de la caridad, pero ciertamente el texto de Mateo es contundente: "En verdad os digo: todo lo que habéis hecho con el más pequeño de mis hermanos me lo habéis hecho a mí" (Mt 25,40).

Estas exigencias de justicia las vemos ya en el Antiguo Testamento, en la predicación profética. Son los profetas los que vienen a recordar a Israel las exigencias de la alianza: "Denuncian —comenta la Congregación de la Doctrina de la Fe— que en el corazón endurecido del hombre está el origen de las transgresiones repetidas"[98].

De todos modos, en el evangelio aparece claro que la liberación del pecado es la liberación prioritaria. Ya en el Antiguo Testamento la liberación político-social del Exodo se da en vistas a la realización de la alianza con Dios en el desierto y debe ser considerada "a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado"[99]. Los pobres del evangelio, por su parte, son aquellos que, padeciendo la persecución, la muerte, el ultraje, aceptan como los pobres de Yahvé que "Yahvé es el don más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad"[100]. "Por consiguiente —continúa la segunda instrucción sobre la liberación de la mencionada Congregación—, el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en el deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado"[101].

[98] Segunda instrucción, n.46.
[99] Ibid., 44.
[100] Ibid., 47.
[101] Ibid., 47.

Así pues, el evangelio se presenta primordialmente como una liberación del pecado y del poder de la muerte. "El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es librado de la esclavitud del mal y del pecado"[102]. Pero esta liberación implica también como consecuencia la liberación de aquellas injusticias en el orden político-social que derivan en último término del pecado. Como decía la primera instrucción de la misma Congregación, "la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político que, en definitiva, derivan del pecado y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación"[103].

De la misma manera que lo sobrenatural implica siempre lo natural, el reino de Dios, don gratuito y sobrenatural de la Trinidad, al que sólo se accede por la conversión del pecado, implica también el respeto a la dignidad natural del hombre y la superación de las esclavitudes que atenazan dicha dignidad.

En este sentido, la relación entre Dios y progreso o liberación social es de distinción, pero no de separación. Dice así la segunda instrucción: "Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terrestre y crecimiento del reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal"[104].

El orden de la redención, el reino de Cristo que nos ha traído la filiación divina y la liberación del pecado, abarca toda la creación natural e implica como consecuencia la restauración de la dignidad humana, lesionada por las injusticias sociales. En una palabra, la redención abarca e implica la creación y la dignidad humana. El reino de Dios no puede ser ajeno, por tanto, a la liberación social y a ella debe conducir como consecuencia.

[102] Ibid., 23.
[103] Primera instrucción, Introd.
[104] Segunda instrucción, n.60.

Reino de Dios y realización de la justicia no pueden ser ajenos en modo alguno. Lo uno implica lo otro y lleva a ello como a una consecuencia, porque las injusticias que lesionan la dignidad humana son en realidad plasmación y consecuencia del pecado, y mediante la conversión se ha de llegar a superar toda huella del mismo en el hombre. Además, el orden sobrenatural implica siempre al natural de la creación y no puede ser ajeno a los valores y exigencias de ésta.

La gracia asume el orden natural de la creación y de la dignidad humana y tiene como misión la restauración de las heridas que padece por el pecado, al mismo tiempo que eleva dicha dignidad humana, sin destruirla. El reino, por lo tanto, no puede ser ajeno a la tarea de restauración de la dignidad humana. Con la gracia que recibimos de Dios y que nos libera del pecado tenemos que trabajar por la superación de toda injusticia humana y por una consagración del mundo en Cristo, por Cristo y con Cristo.

Hay, pues, una doble implicación de la dignidad humana en el reino de Dios: por una parte el reino viene a restaurarla de las heridas que padece en virtud del pecado, y por otra viene a elevarla a la condición de filiación adoptiva, asumiéndola y respetándola. El reino sobrenatural asume la dignidad humana para elevarla y curarla de toda herida debida al pecado. Es, por lo tanto, una implicación del reino.

Sin embargo, el reino de Dios y la realización de la justicia humana son dos dimensiones diferentes: se implican, pero no coinciden; del mismo modo que el orden sobrenatural implica al natural, pero son distintos, hasta el punto de que caben logros humanos en lo social y político sin la gracia sobrenatural de Dios. Esta es una clave importante. No podemos olvidar que el hombre no está corrompido por el pecado original y tiene por ello capacidad para conseguir ciertos logros humanos en lo social y en lo ético sin la gracia, aunque no pueda sin ella cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Puede ocurrir entonces que se dé un cierto orden social (nunca perfecto) sin la gracia. Puede haber países en los que se haya logrado un cierto orden social (pensemos en los países escandinavos) y no por ello podemos decir que hayan realizado el reino de Dios. El reino de Dios solamente se da cuando desde la gracia y el perdón de los pecados se logra el cumplimiento de las exigencias éticas y sociales.

Así pues, la caridad sobrenatural no se puede separar de la justicia, pero cabe una cierta realización de la justicia al margen de la caridad y de la gracia. Por ello no coinciden reino de Dios y desarrollo humano o realización de la justicia.

Es por ello por lo que el Vaticano II ha mantenido la clara implicación y al mismo tiempo distinción de ambos órdenes: "Aunque hay que distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, el primero, en cuanto que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios"[105]. Asimismo la primera instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe en su conclusión dice, tomando un párrafo del *Credo del Pueblo de Dios:* "Confesamos que el reino de Dios iniciado aquí abajo, en la Iglesia de Cristo, no es de este mundo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnica humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres"[106].

Puede haber ciertos valores humanos sin gracia. El Vaticano II, que ha distinguido claramente lo uno de lo otro, el reino de Dios del progreso temporal, afirma que los valores verdaderamente humanos como la dignidad humana y la unión fraterna, si están impregnados e informados por la gracia ("preparados en la tierra en el Espíritu del Señor"), se perpetuarán en el cielo limpios de toda mancha y transformados en Cristo[107]. Se entiende que los valores humanos de aquellas personas que mueran sin gracia no podrán integrarse en la salvación definitiva.

La *Evangelii nuntiandi* en su número 31 decía en este sentido: "Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen, efectivamente, lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención, que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia a las que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad. En efecto, ¿cómo proclamar el

[105] GS 39.
[106] Primera instrucción, Conclusión.
[107] GS 39.

mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nosotros mismos lo indicamos al recordar que no es posible aceptar que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy en día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo. Si esto ocurriera sería olvidar la doctrina del evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad".

Pero añade el papa Pablo VI a continuación que existe el peligro de que la evangelización se haga con reduccionismos y ambigüedades. Existe el peligro de la reducción del mensaje evangélico, que no puede ser rebajado a la mera liberación social. Y especifica el Papa que la primacía corresponde a la dimensión religiosa, añadiendo que no se identifica liberación humana con liberación religiosa y que incluso la misma liberación humana se convierte en esclavitud si no va acompañada de la caridad. Especifica así el Papa:

"La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el reino de Dios.

Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política (por más que ésta se esfuerce en encontrar su justificación en tal o cual página del Antiguo o del Nuevo Testamento; por más que acuda, para sus postulados ideológicos y sus normas de acción, a la autoridad de los datos y conclusiones teológicas; por más que pretenda ser la teología de hoy) lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios"[108].

En esta distinción que existe entre reino de Dios y justicia humana, entre liberación del pecado y liberación humana, el primado lo tiene siempre la liberación del pecado y la conversión del corazón. Dice así la primera instrucción: "La revela-

[108] *Evangelii nuntiandi,* n.35.

ción del Nuevo Testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación, a la que han de hacer referencia todas las otras, es la del pecado"[109]. En efecto, el pecado de las estructuras es consecuencia del pecado personal. "Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y se puede hablar de pecado social"[110]. Dice la primera instrucción: "Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran, pues, en la esclavitud del pecado su última raíz"[111]. Por lo tanto, la primera necesidad en orden a la restauración social es la liberación del pecado personal. Sin ella no hay cambio de las estructuras injustas.

No tener en cuenta esta prioridad de la liberación del pecado y de la evangelización es un "error mortal", como recuerda la primera instrucción: "Así, ante la urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados a poner entre paréntesis y a dejar para el mañana la evangelización: en primer lugar el pan; la palabra para más tarde. Es un error mortal el separar ambas cosas hasta oponerlas entre sí. Por otra parte, el sentido cristiano sugiere espontáneamente lo mucho que hay que hacer en uno y otro sentido"[112].

Ocurre también que, cuando se identifica la liberación humana con la sobrenatural, existe la tentación del reduccionismo, "de reducir el evangelio de la salvación a un evangelio del hombre". No, la liberación del pecado y la filiación divina no es un plus, un grado más en el orden de la liberación humana, un estadio al que se puede y al que se debe llegar posteriormente en el proceso de una liberación humana, sino que representa la condición prioritaria e indispensable de toda liberación humana.

Según esto, se debe hacer un discernimiento del concepto de ortopraxis, tan empleado por la teología de la liberación. La ortopraxis se puede entender en el nivel sobrenatural o también en el nivel ético. En el primer caso es claro que toda profesión de fe tiene que desembocar en la praxis y en el compromiso por la justicia; pero no cabe decir que toda realización de la justicia sea por sí misma reino de Dios, como hemos apuntado anteriormente. Se puede decir que no hay reino de Dios cuando voluntariamente no se quiere

[109] Primera instrucción, IV 12.
[110] Segunda instrucción, 75.
[111] Primera instrucción, IV 2.
[112] Ibid., IV 3.

llegar a las consecuencias de la realización de la justicia, pero no se puede identificar sin más una cierta realización de la justicia con el reino de Dios, puesto que es compatible con el pecado.

En el nivel ético, por otro lado, toda acción humana tiene que realizarse con la norma ética, con la norma moral, con la verdad objetiva, pues de otro modo conducirá inevitablemente a una nueva esclavitud del hombre.

Las dos instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe no se cansan de advertir sobre ello: "La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora"[113]. En este sentido, es la verdad sobre el hombre, creado a imagen de Dios, la que ha de guiar la conducta humana[114]. "Donde falta la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una verdad que ha perdido todo apoyo"[115].

La teología de la liberación

No es nuestro propósito hacer aquí un examen completo de la teología de la liberación ni entrar en el discutido problema de la asunción del análisis marxista de clase. Al fin y al cabo, Juan Luis Segundo afirmaba inteligentemente que, al margen o no de la aceptación de ciertos elementos del marxismo, la instrucción primera de la Sagrada Congregación tenía como objeto la teología por ellos representada, dado que la instrucción no admite la identificación del reino de Dios y la liberación humana[116].

Veremos algunos ejemplos en este sentido que nos harán conscientes de que la teología de la liberación identifica el reino de Dios con la liberación social.

Gustavo Gutiérrez distingue tres niveles de significación en el término de liberación: 1) La liberación del orden político, económico y social. 2) La liberación como despliegue de todas las dimensiones del hombre, una revolución cultural permanente, la confección del hombre nuevo. 3) La liberación de Cristo salvador que libera al hombre del pecado, raíz última de toda injusticia y enemistad[117].

[113] Segunda instrucción, n.41.
[114] Ibid., 20.
[115] Ibid., 24.
[116] Cf. J. L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger* (Madrid 1987).
[117] G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* (Salamanca [3]1973) 69.

Habla Gutiérrez de salvación, pero al mismo tiempo presenta cierta alergia a este concepto, porque en su sentido tradicional "se trata de una curación del pecado en la vida terrestre, y ello en virtud de una salvación ultraterrena" [118]. Y añade: "La vida presente aparece entonces como una prueba: lo que se hace en ella es juzgado y tiene valor en relación al fin trascendente" [119], lo cual hace colocarse en una perspectiva moralista y en una espiritualidad de evasión del mundo.

Por su parte, H. Assmann presenta la misma reserva al concepto de salvación. El concepto de historia de salvación está históricamente afectado de intraeclesialidad [120]. Se supone un concepto de Iglesia como algo necesario para la salvación, una Iglesia que se ocupa de sus fines y que no aparece referida al mundo.

Lo que postulan estos teólogos es una emancipación del hombre, una liberación de las esclavitudes y dependencias sociales que le lleven a realizar su humanidad en pleno sentido. Y lo que para ellos es indiscutible es que *esa emancipación humana coincide con el reino de Dios*. El reino de Dios no es primordialmente una realidad de gracia que el hombre recibe mediante la conversión, una liberación del pecado que el hombre no puede conseguir con sus propias fuerzas; el reino de Dios primordialmente coincide y comienza con la liberación de las esclavitudes humanas, de tal modo que no cabe la distinción de planos entre lo natural y lo sobrenatural.

Al mundo se le ha reconocido claramente su autonomía, afirmando su secularidad; secularidad admitida por el Magisterio, aunque sea en términos tímidos de "sana y legítima". Pero esta secularidad la interpreta Gutiérrez en términos de secularización, es decir, como desprendimiento de la tutela religiosa y de la tutela metafísica, como un proceso de autotransformación y autocomprensión del hombre [121]. En este sentido, el hombre se autocomprende como una subjetividad creadora, como agente de la historia y responsable de su propio destino: "En este sentido, la autonomía (esto ha sido recordado muchas veces en los últimos años) es un proceso que no sólo se aviene perfectamente con una visión cristiana del hombre, de la historia y del cosmos, sino que favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que

[118] Ibid., 195.

[119] Ibid.

[120] H. ASSMANN, *Opresión-liberación. Desafío de los cristianos* (Montevideo 1971) 150.

[121] G. GUTIÉRREZ, o.c., 98-99.

ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano"[122]. Lo mundano aparece así como mucho más consistente, de modo que el hombre no se define primordialmente por su referencia a lo religioso, sino por su referencia a lo profano[123].

La Iglesia tiene que ser vista también a partir del mundo, de modo que "la secularización plantea un serio desafío a la comunidad cristiana, que deberá en adelante vivir y celebrar la fe de un modo no religioso que la misma fe ha contribuido a promover"[124]. Y en esta línea el hombre latinoamericano toma cada vez más conciencia de su propio autodestino y del quehacer que le incumbe en pro de una lucha revolucionaria que le libra de la tutela de una religión alienante que tiende a la conservación del orden[125].

Vemos, pues, cómo Gutiérrez, antes de llegar a la determinación del cristianismo como liberación humana, recurre a la mediación del concepto de secularización con el fin de definir al hombre primordialmente por su relación con lo profano. El cristianismo va a coincidir con la realización humana.

Esto queda claro por su posición frente al problema natural-sobrenatural, del que presenta una breve historia que resumimos aquí:

— Rechaza con razón la posición extrinsecista de Cayetano, según la cual lo natural y lo sobrenatural aparecen como dos planos que no se tocan.

— Rechaza también posiciones más equilibradas, como la de Alfaro, en las que aparece el deseo natural del hombre de la visión beatífica, aun cuando ésta sigue siendo absolutamente gratuita, con la posibilidad de la naturaleza pura. Estas soluciones, dice Gutiérrez, se mueven en planos metafísicos y abstractos.

Busca entonces aquella posición que hable de una única vocación del hombre, y para ello se reafirma en las tesis de I. de Montcleuil y H. de Lubac, que tienen su última inspiración en Blondel y que ya conocemos. Es el redescubrimiento de una vocación única a la salvación y que hace caer las barreras artificialmente levantadas. Pasa así Gutiérrez de la afirmación del hecho de que todos los hombres están convo-

[122] Ibid., 99.
[123] Ibid., 100.
[124] Ibid.
[125] Ibid., 101.

cados en Cristo a la comunión con Dios a la afirmación de que en lugar de hablar de una vocación sobrenatural del hombre habría que hablar de una vocación integral, según la cual se borrarían las fronteras entre la Iglesia y el mundo, el reino de Dios y la realización de la justicia: «La consecuencia más inmediata de esta perspectiva es que las fronteras entre la vida de fe y la tarea terrestre, Iglesia y mundo, se hacen más fluidas. Como dice Schillebeeckx: "No sólo las fronteras entre la Iglesia y la humanidad se borran en dirección de la Iglesia, sino que podemos afirmar que se borran también en dirección de la humanidad y el mundo". E incluso algunos se plantean la cuestión de saber si son dos cosas distintas: ¿Es la Iglesia algo realmente distinto del mundo?... La Iglesia es el mundo; en un cierto sentido, la Iglesia es el mundo: la Iglesia no es el no-mundo» [126].

Hemos visto, pues, que lo que postula Gutiérrez es la identificación esencial entre lo natural y lo sobrenatural. Del hecho de que el mundo está finalizado en Cristo plantea la cuestión de si la Iglesia posee un ser diferente del mundo. Del hecho histórico de la elevación en Cristo deduce la identidad esencial entre los dos planos, eliminando todo tipo de distinciones, que para él son siempre abstractas. Lo dice más claramente en estos términos: "Pero hay una consecuencia que nos importa. Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino, o en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora" [127]. Coinciden, por lo tanto, reino de Dios y liberación humana: "La distinción de planos —dice— aparece como un esquema agotado..., como insuficiente", "carente de dinamismo frente a las nuevas cuestiones que se plantean" [128].

Se ha utilizado, por lo tanto, a De Lubac en una perspectiva que para él era y es desconocida. De Lubac había extremado la unidad de lo natural y sobrenatural en aras de cerrar el paso a la hipótesis de la naturaleza pura, que él considera madre del secularismo occidental que prescinde de Dios [129];

[126] Ibid., 107-108.
[127] Ibid., 108.
[128] Ibid., 109.
[129] Para De Lubac, la tesis que él llama dualista y que hace un paralelo entre el orden sobrenatural y el natural, sería, según él, la que ha introducido

pero, una vez suprimida la distinción natural-sobrenatural o al menos no suficientemente mantenida, no se puede impedir que otros aprovechen la situación para afirmar que todo lo natural, la liberación humana, es ya por sí mismo reino de Dios.

Esta tesis de la identificación entre lo natural y lo sobrenatural es primordial en Gutiérrez, y por ello se repite constantemente.

H. Assmann piensa también que la teología de la liberación ha desplazado lo sagrado hacia dentro del movimiento de humanización de la historia. Humanización y salvación vienen a ser lo mismo, pero no porque, como recuerda Ibáñez Langlois[130], la salvación implique la humanización, sino porque la humanización implica la salvación. La diferencia entre ser cristiano o ser simplemente hombre es, según Assmann, un "más" de intensidad en el compromiso liberador[131], una mayor aportación de liberación, como dice Gutiérrez. Lo natural es ya sobrenatural, lo mismo que, en opinión del teólogo peruano, la creación es el primer acto salvífico.

Por ello Gutiérrez viene a decir que el trabajo humano, por sí mismo, es ya salvación. El trabajo, en cuanto que es humanizador, es salvador. El trabajo humano, en la medida en que sea humanizador, es por ello salvador y coincide con el reino de Dios[132]. No es salvífico por la gracia que lo asume, sino simplemente por el hecho de ser humano. Dice Gustavo Gutiérrez también: "Sólo la mediación de la autocreación del hombre en la historia nos puede llevar a plantear debida y profundamente las relaciones entre creación y redención. Esta línea de interpretación nos la sugiere el hecho mayor del Exodo, gracias al cual la creación es vista como primer acto

una naturaleza laicista, causa del proceso secularizador de hoy: «Queriendo proteger al sobrenatural de toda contaminación, de hecho se le había exiliado fuera del espíritu viviente y de la vida social, y el campo quedaba libre para la invasión del laicismo. Hoy, este laicismo, siguiendo su camino, comienza a invadir la conciencia de los mismos cristianos. El acuerdo con todos se busca en un concepto de naturaleza que pueda convenir lo mismo al deísta que al ateo: todo lo que viene de Cristo, todo lo que debe conducir a él, queda relegado a una sombra y tiene el peligro de desaparecer para siempre. La última palabra del progreso cristiano y el ingreso en la edad adulta parecerían consistir en una total "secularización", que echaría a Dios no sólo de la vida social, sino de la cultura y de las relaciones mismas de la vida privada» (*Le mystère du surnaturel* 15).

[130] J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases* (Madrid 1985) 47-48.

[131] H. ASSMANN, o.c., 155.

[132] G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979) 54.

salvífico y la salvación como una nueva creación. Con la perspectiva de la liberación política permanecemos en una relación de dos "órdenes" como tales, el de la creación y el de la redención. La óptica liberadora subvierte también el "orden" del planteamiento de la cuestión"[133].

Caminos análogos recorre también L. Boff[134]. El sobrenatural, dice, no es una realidad, un algo, distinto del hombre, pues de haber sido creado sería un ente creado, y es contradictorio que lo sobrenatural sea un ente creado[135]. Cuando hablamos de gracia queremos expresar una experiencia original: la de la historia de un hombre que aparece como un hecho realizado y aún por realizar. Lo natural y lo sobrenatural no son dos órdenes de ser diferentes, de modo que la gracia aparezca como algo exterior y sobreañadido. Lo natural y lo sobrenatural son los dos polos de una misma dinámica de relación: por parte del hombre hay un deseo natural de ver a Dios que Dios mismo puso en él y al que Dios se entrega en sí mismo en un acto único de gratuidad. Basándose en De Lubac[136], no acepta Boff la distinción de dos órdenes, sino que viene a decir que lo natural y lo sobrenatural se implican en una unidad que hace impensable la existencia de lo natural al margen de la gracia: Dios pretende darse al hombre de forma gratuita, y con ese fin le hace persona; ser persona es esa relación de intimidad y de apertura con Dios.

Si esto es así, se comprende que exista una experiencia de la gracia; experiencia amplia que abarca toda la vida de relación con el otro, con el mundo, la naturaleza y la historia. La gracia se experimenta cuando, más allá de los límites racionalistas y estrechos de la razón humana, se descubre que la ciencia está sustentada en último término en el misterio de Dios, cuando se ven todas las cosas *sub specie Dei*[137]. El mundo entero es sacramento de Dios. Todo es gracia porque todo está referido a Dios, todo está sostenido por él, todo encuentra en él su apoyatura ontológica[138]. Cuando uno se siente remitido al misterio, eso es gracia, y lo es también cuando se experimenta a Dios a través de las criaturas.

Es gracia la lucha de liberación latinoamericana y el proceso de liberación que allí se está dando[139]. Dado que nos

133 *Teología de la liberación*, 233-234.

134 L. Boff, *Gracia y liberación del hombre* (Madrid 1978).

135 Ibid., 53.

136 Ibid., 66.

137 Ibid., 77ss.

138 Ibid., 87.

139 Ibid., 123.

movemos en el medio divino, cualquier situación puede introducirnos en la experiencia de la gracia. Es gracia toda experiencia de creación auténtica, la alegría de vivir, la sorpresa de un encuentro humano que despierta resonancias ocultas[140]. Y en este sentido las religiones son instrumentos de gracia y constituyen caminos ordinarios hacia Dios[141]. Cualquier religión es una acogida de gracia en cuanto que supone una respuesta al misterio de Dios sentido por el hombre y un intento de encuentro con el fundamento último. El cristianismo tiene en todo caso mayor densidad de gracia.

Boff entiende que la justificación ha de ser presentada en términos de liberación[142], puesto que la persona no es meramente un individuo, sino un ser social, y como consecuencia de su concepción del problema natural-sobrenatural, la misma liberación humana es ya gracia de Dios: "La gracia de Dios no está solamente presente en el proceso liberador, como si tal proceso constituyese una realidad y la gracia otra. El mismo proceso liberador, orientado a la gestación de una vida humana más fraterna y participada, más abierta a Dios, constituye ya la presencia de la gracia liberadora en el mundo. La gracia liberadora de Dios se encarna en el camino arduo, pero liberador, del hombre. Dios y el hombre colaboran en la gestación, nacimiento y desarrollo del reino de Dios dentro de la historia hasta su plenitud final"[143].

[140] Ibid., 140ss.
[141] Ibid., 165.
[142] Ibid., 206.
[143] Ibid., 210. No entramos ahora en el estudio que Boff presenta de la inhabitación divina y que, a nuestro modo de ver, se resiente también de la identificación de lo natural y lo sobrenatural. El hombre está inmerso en el misterio de Dios, de modo que la "filiación divina no es, pues, propiedad exclusiva de algunos hombres privilegiados, sino la estructura más íntima del ser humano. Esta experiencia fue articulada de forma escatológica (y por eso decisiva y total) y ejemplar por Jesús de Nazaret" (ibid., 253).

Son frases que parecen reducir lo sobrenatural a una mera intensificación de la relación que el hombre mantiene con el Creador. Su teoría de la inhabitación divina (ibid., 282ss) no alcanza una dimensión sobrenatural, ya que parece reducir la vida divina de Dios en el hombre a la verdad y al amor que posee la persona humana y que, en cuanto tales, dice, son reflejo del Hijo y del Espíritu Santo. No se ve cómo esa verdad y ese amor sean estrictamente sobrenaturales.

Desde esta ambigüedad parece reducir a veces la gracia a las posibilidades de la creación. Parte de la experiencia de la gracia en cuanto que el hombre histórico y concreto encierra una serie de posibilidades no actualizadas y que están impedidas por los condicionamientos político-sociales. Esta experiencia de lo nuevo, de lo gratuito, de lo potencial reprimido, es la gracia: "La gracia deberá interpretarse como actualización de lo todavía no experimentado, pero

Una consecuencia importante que se desprende de la identificación natural-sobrenatural, que no podemos desarrollar aquí, es que Cristo lógicamente tiene que aparecer como un reformador político o social cuya misión primordial sea la de instaurar un orden social justo[144].

siempre posible en el hombre, tomando a éste no como una naturaleza acabada en sí misma, sino como apertura total, cuya última referencia es siempre el absoluto, que se da gratuitamente" (ibid., 45). Más adelante (ibid., 50) afirma Boff que la gracia brota de las posibilidades todavía no actualizadas de la creación.

[144] Hagamos mención del problema natural-sobrenatural en J. L. Segundo (*Teología abierta* I. *Iglesia-gracia* (Madrid 1983). Para él la gracia es el dinamismo sobrenatural que, inserto en él e identificado con él, hace despertar las potencialidades que la humanidad encierra en orden a la victoria sobre la rutina y la cosificación y en vistas a la realización del hombre en una visión creadora del amor y los valores.

Advierte que en el esquema natural-sobrenatural se ha de evitar el imaginarlo en el ritmo de un antes y un después, dado que la gracia actúa desde el principio y en toda persona humana (ibid., 272ss); pero Segundo va más allá al preguntarse si la esencia del ser personal consiste en estar ordenado por naturaleza a la comunión personal con Dios en el amor y tener que recibir ese amor como libre regalo (ibid., 273). Esta ordenación sobrenatural constituye, por tanto, la esencia del hombre (ibid., 274).

Inspirándose en Teilhard de Chardin, reafirma la coincidencia entre el punto omega de la evolución humana, la antropogénesis, con la cristogénesis, de modo que afirma: "Si el Cristo de la revelación y el punto omega coinciden de hecho, no hay lugar al maniqueísmo, ya que el esfuerzo por construir un mundo mejor no es otra cosa fácticamente que el esfuerzo por la cristificación" (ibid., 292). Por ello, los que trabajan por la justicia y la dignidad del hombre "están respondiendo a la llamada de la gracia, están siguiendo al Verbo, al que ya conocen" (ibid., 312).

Consecuencia de esta identificación es que vea en GS 39 dos líneas contradictorias en la enseñanza del concilio, dado que si, por un lado, afirma el concilio que la fraternidad, el amor y la justicia las encontraremos en el cielo, aunque renovadas y purificadas (GS 39), por otro lado afirma que hay que distinguir entre progreso temporal y reino de Dios (ibid.). Esta llamada a la distinción es algo que él no comparte (ibid., 351) y que interpreta como resultado en el concilio de una actitud conciliadora entre líneas opuestas.

Pero este problema, que Segundo no resuelve, se soluciona si tenemos en cuenta que en la doctrina de la Iglesia los valores más excelentes del hombre (la dignidad, la libertad, etc.) son implicaciones del reino de Dios, que en cuanto tal es puro don de la gracia, y se prolongan en el cielo en cuanto informados por la gracia. Con otras palabras, los valores humanos de una persona que muere sin gracia no sobrevivirán en el cielo. Hay, por lo tanto, una cierta continuidad de los valores humanos (en medio siempre de una profunda transformación), pero siempre y exclusivamente bajo el primado y la información continua de la gracia. Por sí solos, los valores humanos no son reino de Dios y no se perpetúan si no se presentan como implicados en la gracia y estando informados por ella.

Conclusión

El principio que hemos examinado aquí es de capital importancia. Desde una perspectiva cristiana, nadie puede negar que los conceptos de liberación y de libertad sean cristianos. Él primer teólogo de la liberación es San Pablo, sin duda alguna, el cual presentó la fe cristiana como liberación del pecado, de la ley y de la carne en el sentido que hemos expuesto a lo largo de todo el tratado. Que el reino de Dios implique también la liberación de las injusticias, nadie lo podrá negar con el evangelio en la mano. Pero, sin embargo, constituye un "salto mortal" la identificación del reino de Dios con la liberación humana, y ello conduce a un reduccionismo con el que se pierde lo más genuino del cristianismo como elevación a la condición divina y liberación del pecado.

El cristiano deberá aceptar que, desde la gracia, es decir, desde la condición de hijos de Dios y desde la liberación del pecado que es la liberación primordial del hombre y que éste recibe sólo como don, debe comprometerse en la liberación de las injusticias humanas, siempre que se haga con medios evangélicos y de acuerdo a una ética objetiva que sea guía de la praxis. Lo que un cristiano no podrá aceptar nunca es que todo logro humano en lo social sea por sí mismo reino de Dios, pues cabe, de acuerdo con el principio de que el hombre no está corrompido por el pecado original y de que puede realizar ciertos valores humanos por sí mismo, sin la gracia, una cierta realización de logros humanos y de justicia social en medio del pecado personal y al margen del reino de Dios.

Esta distinción será siempre básica, tan básica como lo es la distinción (nunca separación) entre el reino de Dios y la creación, lo sobrenatural y lo natural. En una palabra, con la teología de la liberación se ha pretendido superar el extrinsecismo entre la gracia y la creación mediante una identificación igualmente inaceptable. Lo malo de ello es que con esta teología de la liberación se pierde lo específicamente cristiano que es el reino de Dios, el amor elevante y salvador de Dios, que sólo como gracia se nos ha dado y al que sólo se accede por la conversión interior. En este sentido, aunque se hable de la gracia y de la necesidad de conversión, siempre que se parta de la liberación de la injusticia como lo primero, subvirtiendo el orden de prioridad, se habrá afirmado al menos implícitamente que la gracia coincide con dicha liberación humana. El apostolado cristiano, que ha de incluir la preocupación por la justicia, ha de buscar como objetivo prioritario la vida en gracia.

INDICE ONOMASTICO

Abelardo 208 209 333 334.
Abercrombie, N. 73.
Adam, A. 73 103.
Adam, K. 31.
Agustín, San 7 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 41 54 59 61 62 68 69 73 74 81 82 83 84 85 86 87 89 90 92 95 110 126 127 128 129 130 131 132 133 134 144 147 166 178 183 208 209 291 332 334 380 381 382 384 400 405 459.
Akyndine 351.
Alano de Lille 209 335.
Alarico 31.
Alejandro VIII 75.
Alfaro, J. 6 237 238 248 250 251 359 420 423 427 429 430 431 432 434 435 437 438 442 445 451 452 455 456 457 458 473 489.
Alfonso de Castro 231.
Alonso, J. M. 9 293.
Alszeghy, Z. 6 41 81 85 90 101 102 119 121 122 160 166 167 175 179 180 181 191 233 247 248 266 289 309 320 345 349 353 395 396 401 406 412.
Althaus, P. 60 217 223.
Altizer, T. J. 469.
Anselmo, San 104 208.
Arias, L. 35 272.
Aristóteles 325 350 353 427 429.
Armitage Robinson, J. M. 32.
Arnauld, A. 73 75.
Asensio, F. 9 137 185 325.
Assmann, H. 488 491.
Atanasio, San 288 328 330 332.
Aubineau, M. 286.
Auer, J. 104 152 208 266 333.

Bail, J. 81.
Báñez 171 172 173 174 181.
Bardy, E. 272 321 326.
Barlaam, 351.
Barth, K. 248 251 252 456 469 470.
Basilio, San 44 289.
Bauer, J. B. 9 186 191 371 387.
Bäumer, M. 217.
Baumgartner, Ch. 19 21 22 85 89 96 120 126 144 168 175 178 284 292 304 320 325.
Baun, G. 65 156 226 374.
Baur, L. 326.
Bavaud, G. 59 207.
Bayer, O. 217.
Bayo 56 59 68 69 70 71 72 73 74 75 76 81 171 341 377 426 432 433 476.
Beaucamp, E. 387.
Becker, K. J. 226.
Beer, Th. 60 248.
Belarmino 178 237 238.
Belucci, D. 152.
Benoit, P. 48.
Bermejo, A. M. 285.
Bernard, R. 286.
Berti, I. L. 117 175.
Berzoza, R. 420.
Biel, G. 60 152.
Bizer, E. 217 331.
Blank, J. 365.
Bläser, P. 191 193 194 195 197 202 205 207 217 359.
Blic, J. de 31 136.
Blondel, M. 432 435 436 437 442 489.
Boff, L. 99 492 493.
Bohlin, T. 30.
Boismard, E. 138 191 359.
Boissard, E. 68.
Bonet, A. 170.
Bonhöffer, D. 469.
Bonifacio II 134 136 147.
Bonnaitain, P. 9 16 152 325.
Bonner, G. 30.
Borden, F. 103.
Bornkamm, G. 480.
Bouillard, H. 144 151 152 419 427 435.
Boullarand, E. 286.

Bourassa, F. 293 304 306 307 359.
Bourghardt, W. J. 286 326.
Bousset 173.
Bouyer, L. 267.
Boyer, Ch. 35 42 59 61 65 191 217 222 438.
Brandenburg, A. 217.
Braudillant, A. 65.
Braun, W. 59.
Braunstäd, F. 217.
Brecht, M. 217.
Broglie, J. de 419.
Brunner, A. 359.
Brunner, P. 227.
Büchel, F. 321.
Buenaventura, San 91 335.
Bultmann, R. 456 469.

Caballo, V. 104.
Calvino 65 66 70 155 156 226 374 475.
Candal, M. 349.
Canoczy, A. 315.
Capánaga, V. 35 326.
Capdevila, V. M. 16 20 21 79 203 274.
Caperan, L. 116.
Cappuyns, M. 126 132 134.
Capreolo, I. 165.
Carbone, V. 286.
Carlos el Calvo 87.
Carreyre, J. 73.
Carro, V. 430.
Casiano 126 127 131 132.
Caspari, D. P. 32.
Catarino, A. 228.
Cayetano 228 423 424 430 432 435 437 438 439 440 441 442 443 451 475 489.
Cazelles, H. 185.
Celestino I 41 133.
Celestio 31 32 36 38 39.
Cerfaux, L. 138 272 321.
Cervini 227 228 231 234 235 236 237 238 242.
Cesáreo de Arlés 132 134 135.
Ceyssens, L. 72.
Cipriano, San 53 54 131 380.
Cirilo de Alejandría 290 331.
Cirilo de Jerusalén 380.
Clark, T. M. 35.
Clemens, R. E. 267.
Clemente de Alejandría 90.
Clemente VIII 173.
Clemente XI 75.
Cognet, L. 72.
Colomban, C. 388.
Colombo, G. 419 437.
Collantes, J. 40 41 71 133 474.
Congar, Y. 267 285.
Contarini 233.
Conzelmann, H. 16.
Coppens, J. 272.
Cornely, R. 49.
Cossio, A. 431.
Costacciano, B. 235.
Cox, H. 469.
Cremer, H. 187.
Cuervo, M. 427.
Cunitz, E. 65 156 226 374.
Cunningham, B. 293.
Czerny, J. 371.

Chadwick, O. 126.
Chaine, C. 325.
Chambat, L. 293 303.
Chantraine, G. 60 217.
Chené, J. 36 84 126.
Chirico, P. H. 298 317.

Dacquino, P. 272.
D'Alés, A. 170 286.
Dalmais, I. H. 326 327 329.
Dalman, G. 185.
Danielou, J. 286.
Delhaye, Ph. 359 387.
Delorme, J. 136.
Deman, T. H. 145 207.
Demetriades 32 33.
Den Born, A. 9 16 185 325.
Descamps, A. 185 186 191 382 387.
Dhont, R. C. 152.
Dials, A. 170 286.
Dibelius 50.
Dietenburger 228.
Dinkler, E. 84.
Dirksen, A. H. 191.
Dodd, C. H. 359.
Dostowiesky 107.
Drewery, B. 286.
Dubarle, A. M. 43.
Dummermuth, A. M. 171.
Dupont, J. 21 46 139 191.
Duvergier 73.

Ebeling, G. 217.
Eccles, J. C. 472.

Eck 228.
Echternach, H. 60.
Ehses, E. 227.
Eichrodt, W. 43 185 187 188.
Elorduy, E. 178.
Erasmo 63 68 79 219.
Ernst, J. 126 136.
Escoto 215 231 283 284 429 430 431.
Escoto Eriúgena 87.
Esser, H. H. 30.
Eulogio 38.
Evans, R. F. 30.

Fausto de Riez 86 126 132 134.
Feckes, M. C. 152 208.
Feiner, J. 249.
Felipe el Canciller 335.
Ferguson, J. 30.
Fernández, A. 333.
Festugière, J. 326.
Feuillet, A. 46.
Finance, J. de 104 171.
Fitzgerald, Th. J. 293.
Fitzmyer, J. A. 16 139 198 199 200.
Flick, M. 6 41 81 85 90 91 101 102 119 121 122 152 160 166 167 170 175 179 180 181 208 237 247 248 266 289 309 320 345 349 353 371 395 396 401 406 412.
Flori, F. 40.
Floro de Lyon 87.
Fraigneu, B. Julien 287.
Frankl, V. 106 107 112.
Fransen, P. 36 40 60 69 76 84 88 126 128 131 133 134 144 151 227 333 334 335 359.
Freud, S. 105.
Fritz, G. 126.
Froguet, B. 299.
Fromm, E. 64 104 105 106.
Fulgencio de Ruspe 91 132 144 148.

Galindo, A. 16.
Galot, J. 200 389 392.
Galtier, P. 265 286 289 303.
García Cordero, M. 185 186 187 190.
García Fernández, C. 16.
García de la Fuente, O. 136 185.
Gardeil, A. 298 299 420.
Garrigou Lagrange, R. 171.
Gaudel, A. 31 68 69 72 74.
Gazier, A. 73.
Gelin, A. 267.
George, A. R. 272.
Giblet, G. 272.
Gilson, E. 35 431.
Godescalco 86 87.
Goitia, J 321.
González, S. 178.
González Alio, G. L. 298.
González Faus, J. I. 254.
González Montes, A. 217.
González Ruiz, J. M. 104.
Graboeski, J. 286.
Graf, T. 333.
Gregorio Nacianceno 143 289 331.
Gregorio de Nisa 81 289.
Gregorio VIII 71.
Grelot, P. 43 387 388.
Greshake, G. 1 30 36.
Grillmeier, A. 59 217.
Gropper 233.
Gross, H. 9 11 12 14.
Grundmann, W. 191.
Guelly, R. 58.
Guillet, J. 10 13 14 15 139 191 387 392.
Günthör, A. 359 360.
Gutiérrez, C. 227.
Gutiérrez, G. 487 488 489 490 491.
Guzzo, A. 36.

Haag, H. 9 16 42 185 325.
Hamel, E. 359.
Hamilton, W. 469.
Hauck, W. A. 65.
Haufe, C. 191.
Hayek, F. A. 104.
Hefele, J. 232.
Heiner, H. 227.
Heinisch, P. 185.
Hempel, H. 9.
Hermann, R. 60 217 224.
Hilario de Poitiers 90 131.
Hinchmar de Reims 87.
Holtzmann, H. 50.
Hormisdas 41 132 133.
Huarte, G. 151.
Huby, J. 49 50 51 52 89 138 194 195 196 197 198.
Hugo de San Víctor 208.
Hulsbosch, A. 237.
Hünermann, F. 152.

Ibáñez Langlois, J. M. 491.
Ignacio de Antioquía 287 327.

Inocencio I 32 38 39 41 54.
Inocencio X 75.
Ireneo de Lyon 80 284 287 288 327 328 330 386.
Iruretagoyena, J. M. 321.
Isidoro de Sevilla 86 87.
Ivand, H. J. 217.

Jacquin, M. 126 127 130.
Jansen, F. X. 68.
Jansenio 68 69 72 73 74 75 76 81 127 131 171 406 426 433.
Janssens, L. 286.
Jarosewicz, J. 387.
Jedin, H. 226 227 228 231 234 235.
Jeremias, J. 272 278 365 480.
Jerónimo, San 32 38 44 90 142.
Joest, W. 217 226 248 359.
Joviniano 32.
Juan Agrícola 224 360 361.
Juan Crisóstomo, San 54.
Juan Damasceno, San 332 333.
Juan de la Cruz, San 318.
Juan du Conseil 231.
Juan Pablo II 387 408.
Juan de Santo Tomás 298.
Jugie, M. 349.
Julián de Eclana 31 32 38 39 90.
Justino, San 80 327 380 404.

Kant, M. 109.
Kautzsch, E. 186.
Kern, C. 349.
Kertelge, K. 191 196 321.
Kirschgässner, A. 191.
Köberle, J. 137.
Koch, R. 151.
Köster, H. 59.
Kramer, K. 185.
Kröger, M. 217.
Kümmel, W. G. 50.
Küng, H. 139 248 251 252.
Kuss, O. 49 50 51 52 186 191 194 195 196.

Lacan, M. F. 138 191 267.
Lachance, J. N. 233.
Lackmann, M. 60 217.
Ladaria, L. F. 84 196 204 205 217 218 221 225 238 250 266 286 345 385 420.
Lafont, G. 333.
Lagrange, M. J. 49 191.
Laínez 231 234.
Landgraf, A. 151 208 371.
Lange, H. 151 170.
Laporte, J. 72.
Leahy, L. 286.
Leal, J. 191.
Le Bachelet, X. M. 171.
Lebourdin, J. 81.
Leclercq, H. 232.
Leclercq, J. 103.
Lecuyer, J. 359.
Lehmann, K. 249.
Lennerz, H. 116 117 142 151 162 171 227.
León XIII 308 348.
Léon Dufour, X. 10 15 35 104 185 388.
León Magno 332.
Lesio 177.
Leske, A. 286.
Letter, P. de 371.
Lewiss, H. P. 359.
Leys, R. 366.
Ligeard, H. 429.
Limbourg, M. 171.
Litt, F. 68.
Lofthouse, W. 9 137.
Lonergan, B. 144 151 161.
Longpré, E. 429.
Loosen, J. 289.
Lortz, J. 60.
Lossky, V. 349 350 351 352.
Lotborodine, M. 286.
Lottin, O. 104.
Lubac, H. de 35 68 70 73 419 423 432 435 437 438 439 440 441 442 443 444 445 450 451 456 489 490 492.
Lucido 86 132.
Lutero 59 60 61 62 63 64 65 68 79 81 96 105 110 111 151 152 153 154 155 156 163 171 177 185 216 218 219 220 221 222 223 224 225 226 228 233 235 237 239 252 338 339 360 361 372 373 374 389 390 433.
Lyonnet, S. 43 46 47 48 49 104 139 191 201 205 206 272 359 387.

Madoz, J. 126.
Malevez, M. 419.
Mandonnet, P. 171.
Mandouze, A. 84.
Manns, P. 217.

Manson, W. 139.
Marcelino 36 37.
Marchel, V. 278.
Maréchal, J. 256 419 432 458.
Marías, J. 474.
Marín, G. 31 126.
Marín Sola, F. 170.
Maritain, J. 103 171 472.
Marra, H. 36 84.
Marranzini, A. 217.
Martín Palma, J. 217.
Martínez Gómez, J. M. 371.
Massarelli 234.
Máximo el Confesor 332.
Mayer, A. 286 326.
Mazochi 234.
McSorley, H. J. 60 217.
Meany, J. J. 286 326.
Melanchton 153 154 224 360 361 362 372 374 375.
Merlin, N. 31 35.
Mersch, E. 283.
Meyendorff, J. 349.
Michel, A. 170 232 242 287.
Michel, O. 272.
Miguel, P. 349.
Minon, A. 387.
Mitzka, F. 151.
Molina 73 127 172 176 177 178.
Mondin, J. B. 469.
Montcheuil, I. de 441 489.
Montemayor, P. de 171.
Moretti, R. 267 269 273.
Morris, J. 30.
Müller, M. 104.
Mussner, F. 15 16 20 22.

Nevent, E. 152 371.
Newman, H. J. 415 416.
Nielsen, R. 186.
Noris, E. 117 175.
Nötscher, F. 186 188 190.
Nygren, G. 6.

Obermann, H. A. 207 226.
O'Connor, W. R. 170.
Olazarán, J. 227.
Olivier, J. 217.
Oman, J. 349.
Orcibal, J. 68 72.
Orígenes 90 142 196 236 288 329 330.
Overhage, P. 472.
Ovidio 53.

Pablo VI 173.
Palamas, G. 349 350 352.
Pannenberg, W. 249.
Paquier, J. 61.
Parella, C. M. 191.
Pas, P. 226.
Paulino 32.
Pedro Lombardo 91 208 209 211 317 333 334.
Pelagio 30 31 32 34 35 36 37 38 39 44 54 57 60 81 90 96 129 132 380.
Pesch, O. H. 59 99 207 217 219 220 224 248 252 339 359 371.
Pesch, W. 371.
Petau 291 300 301 302 334.
Peters, A. 217 248.
Peterson, E. 289.
Pfnürr, V. 249.
Philips, G. 209 241 267 272 285 289 293 298 302 317 327 333 334 343 349 350 351 352.
Pienda, J. de la 419 432 438 444 446 448 449 450.
Pío V 71 72.
Pío VI 65.
Pío IX 406.
Pío X 437.
Pío XII 426 438 471.
Piper, J. 191.
Pirotta, A. 427.
Platón 325 350 353.
Plinval, G. de 30 35 36 81.
Portale, E. 132.
Posesor 41 132 133.
Pozo, C. 154 468 469 470.
Prado, N. del 171.
Prat, F. 138.
Próspero de Aquitania 41 131 132 133 136 144 148 405.
Pseudobernabé 327.

Quesnel 73

Rabut, O. 359.
Rahner, H. 286 326.
Rahner, K. 99 104 252 265 282 304 305 306 359 419 444 445 446 447 448 449 450 472.
Rasolo, R. 170.

Ratramno 87.
Ravaisson, F. 441.
Regnier, J. 387.
Regnon, Th. de 301.
Reicke, B. 371.
Renwart, L. 419 438.
Resines, L. 341.
Reuss, E. 156 226 374.
Rey, B. 272 321.
Richard de le Mans 231.
Ripalda 118 119 120.
Ritzler, R. 427.
Rivière, J. 59 60 63 153 154 155 158 162 220 221 224 230 361 362 372 374 375.
Robertson, J. M. 104.
Robinson, J. A. T. 468 469.
Roca, M. 68.
Rodríguez de Yurre, G. 103.
Romeyer, B. 170.
Rondet, H. 30 33 35 36 40 60 68 69 81 83 84 85 86 87 88 90 126 128 132 151 153 160 171 172 173 178 182 183 208 209 215 216 227 238 286 287 302 387 405 419.
Röper, A. 419 445.
Rossano, P. 272.
Rossi, G. 152.
Rottmanner, O. 84.
Rousseau 108.
Rousselot, P. 16 138 321.
Rovira Belloso, J. M. 227.
Roy, L. 104.
Rückert, H. 226.
Ruffini, F. 72.
Ruiz de la Peña, J. L. 315.
Ruysbroeck 318.

Sage, A. 30 84 126.
Sagüés, J. 170 286.
Salguero, J. 43 325.
Salmerón 231.
Sartre, J. P. 107 108.
Sayés, J. A. 21 31 42 99 100 279 293 387 420.
Sciascio, F. di 126.
Scharbert, J. 42.
Scheeben 291 301 302 334 419.
Scheffczyk, L. 59 217 387 393 394.
Schelkle, K. A. 90.
Schildenberger, J. 9 10 13.
Schillebeeckx, E. 191 203 204 226 359 419 427 450 490.
Schlier, H. 15 195 199 205 480.
Schlinck, E. 59 217 227.
Schmaus, M. 59 217.
Schmidt, A. M. 65.
Schmidt, J. 371.
Schmidt, K. D. 60, 321.
Schnackenburg, R. 359 480.
Schönborn, Ch. 472, 473.
Schultes, R. 208.
Schuppe, J. 333.
Schürmann, H. 321.
Seeberg, R. 59.
Segundo, J. L. 99 367 487 496.
Sekler, M. 144 151 419.
Semmelroth, O. 319.
Séneca 53.
Seripando 226 230 231 232 233 234 235 241 338.
Sertillanges, A. de 171 178.
Simone, S. M. de 31.
Sixto III 130.
Smith, C. R. 9, 138.
Smulders, O. 437.
Sönhgen, G. 170.
Soto, D. de 178 231.
Spicq, C. 272 359.
Staehelin, E. 480.
Stakemeier, E. 226.
Stegmüller, J. 170.
Stephan, O. 326.
Stöbe, H. J. 9.
Stufler, J. 152 161 170.
Stuhlmacher, P. 191.
Suárez, F. 178 298 299.
Sutter, A. de 293.

Taciano 327.
Taille, M. de la 171 178 304 306.
Teilhard de Chardin 437 442 456 494.
Teodoro de Mopsuestia 50.
Teófilo de Antioquía 327.
Terrien, J. B. 293 298.
Tertuliano 50 90 329 380.
Tesselle, E. 84.
Thomas, J. E. 72.
Thomassin 301.
Thonnard, J. 84.
Tobac, E. 139 191.
Tomás de Aquino, San 56 69 91 92 95 100 101 104 120 121 144 145 152 160 161 162 183 209 210 211 212 214 215 216 231 248 266 293 294 295 297 299 300 304 314 317 334 336 337 347 348 382 383 384

405 406 409 412 420 423 427 428 429 431 432 435 439 442 451 454 463 464 473 476.
Torrance, T. F. 65.
Townsend, H. 16.
Trappè, A. 21 32 33 36.
Trütscht, J. 298.
Turrado, L. 49 51 52 85 286.

Unamuno, M. 466.
Urdánoz, T. 436 437.

Valentino 130.
Valero, J. B. 30 36.
Valsecchi, A. 359.
Valverde, C. 108 469.
Van Buren, P. 468 469.
Van den Bussche 139 325.
Van den Wijden, A. H. 185.
Van Imschoot, P. 9 16 392 393.
Van Steenberghen, E. 171 172 178.
Vázquez 115 302 303.
Vega, A. 152 157 228 230.
Vellanickal, M. 272.
Viard, A. 191.
Vicente de Lerins 116 131 132.
Vignaux, P. 208.
Vischer, L. 249.
Vital 129.
Vitalini, S. 191.
Volk, H. 217 227.
Vömel, V. 16.
Vooght, P. 151 161.
Von Balthasar, U. 419.
Von Rad, V. 185 188.

Waffelaert 301.
Walz, A. 187.
Wathin, J. 60.
Weber, M. 187.
Weigel, H. 126.
Wendel, F. 65.
Wermelinger, O. 30 40.
Wetter, G. P. 16.
Wild, Ph. T. 286 326.
Willaert, L. 73.
Winkler, R. 139.
Wolf, E. 60.
Wolff, H. W. 137.

Zedda, S. 272.
Zigon, F. 151.
Zósimo 38 39 40 41.
Zumel, F. 171.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «LA GRACIA DE CRISTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 3 DE JULIO DE 1993, FESTIVIDAD DE SANTO TOMAS, APOSTOL, EN LOS TALLERES DE IMPRENTA FARESO, S. A., PASEO DE LA DIRECCION, NUM. 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI